

EXPOSÉ CRITIQUE

DE LA

PHILOSOPHIE DE BERKELEY

THÈSE

Présentée à la Faculté des Lettres de Paris

PAR

ANDRÉ JOUSSAIN

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE FURNE

BOIVIN & C^{ie}, ÉDITEURS

3 et 5, rue Palatine (VI^e)

—
1920



Digitized by the Internet Archive
in 2026

EXPOSÉ CRITIQUE

DE LA

PHILOSOPHIE DE BERKELEY

DU MÊME AUTEUR

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES

- Le Rêve d'un métaphysicien**, entretiens philosophiques. 1906. (Lecène et Oudin.)
- Le Fondement psychologique de la morale**. 1909. (F. Alcan.)
- Romantisme et Religion**. 1910. (F. Alcan.) *Récompensé par l'Académie des Sciences morales et politiques.*
- Esquisse d'une philosophie de la nature**. 1912. (F. Alcan.)
- Le Cours de nos idées**. *Revue philosophique*. 1910.
- L'idée de l'inconscient et l'intuition de la vie**. *Revue philosophique*. 1911.
- Psychologie des mentalités**. *Spectateur*. 1910-1914.

ŒUVRES LITTÉRAIRES

- Les Chants de l'Aurore**, poésies. 1905. (Lecène et Oudin.)
- Les Ravissements et les Extases**, poésies. 1906. (Lecène et Oudin.)
- La Pensée et le Désir**, poésies. 1912. (Lecène et Oudin.)
- Les Aventures de maître Gilles**, fantaisie philosophique. 1906. (Messein.)
- La Légende du Chevalier Noir**, roman héroïque. 1913. (Lecène et Oudin.)
- L'Esthétique de Victor Hugo. I. Le pittoresque dans le lyrisme et dans l'Epopée**. 1915. (Boivin.)

EXPOSÉ CRITIQUE

DE LA

PHILOSOPHIE DE BERKELEY

THÈSE

Présentée à la Faculté des Lettres de Paris

PAR

ANDRÉ JOUSSAIN



PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE FURNE

BOIVIN & C^{ie}, ÉDITEURS

3 et 5, rue Palatine (VI^e)

—
1920

A LA MÉMOIRE
DE MON EXCELLENT MAÎTRE
VICTOR DELBOS.

BIBLIOGRAPHIE

ÉDITIONS

- CAMPBELL FRASER. — *Berkeley's complete works*, 1871. Oxford (t. IV, étude sur Berkeley : life, letters and dissertation).
Autre édition, 1901. Oxford.
- G. SAMPSON. — With a biographical sketch by A. J. Balfour and a bibliographical summary (1897-98).

ÉTUDES

- J. STUART MILL. — *Dissertations*, vol. II (1859) et IV (1876).
- T. HUXLEY. — *Critiques and adresses*, XIII, pp. 320-399. Londres, 1873.
- FRASER. — *Berkeley*. (Blackwood's philosophical classics), 1881.
- LESLIE STEPHEN. — *English Thought in the eighteenth century*, t. II, 1902.
- Encyclopædia Britannica*, art. *Berkeley* (Robert Adamson et John Malcolm Mitchell).
- TYLER. — *Three men of letters. G. Berkeley*. New-York, 1895.
- J. STUART MILL. — Article sur Berkeley. *Revue philosophique*, 1876, t. I.
- PENJON. — *Berkeley*, 1878.
- G. LYON. — *L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle*, 1888.
- JEAN DIDIER. — *Berkeley*. Paris, 1911.
- RAYMOND GOURG. — *Le journal philosophique de Berkeley*, étude et traduction. Paris, 1908. (Avec une bibliographie.)
- M. DAVID. — Introduction aux *Morceaux choisis de Berkeley* (Anthologie des grands philosophes, Paris, Michaud, s. d.).
-

Les systèmes de philosophie sont des pensées vivantes. C'est en cherchant dans le livre le moyen de ressusciter ces pensées en soi qu'on peut espérer de les entendre.

E. BOUTROUX.

(Etudes d'histoire de la philosophie, p. 9.)

PREMIÈRE PARTIE

LE SYSTÈME

CHAPITRE PREMIER

LA THÉORIE DE L'ABSTRACTION.

Le point de départ de Berkeley est sa théorie de l'abstraction. D'après lui, la plupart des difficultés et des erreurs auxquelles est exposée la spéculation vient de l'opinion que l'esprit a le pouvoir de former des idées abstraites des choses, c'est-à-dire de concevoir certaines qualités à part des autres qualités auxquelles elles sont en fait inséparablement unies. Par exemple, quoique la couleur ne nous soit jamais donnée sans l'étendue, certains philosophes s'imaginent que nous pouvons avoir l'idée abstraite d'une couleur sans étendue. Ils croient en outre à la possibilité d'idées générales abstraites : comme il existe dans les choses particulières certains éléments communs, il serait possible de considérer à part ces éléments qui les font semblables, en faisant complètement abstraction de ceux qui les différencient. On aboutirait ainsi à se former l'idée d'une couleur qui ne serait ni le bleu, ni le rouge, ni aucune autre couleur particulière, et ainsi de suite. — Or une abstraction et une généralisation de ce genre sont — notre propre observation interne nous l'atteste — absolument impossibles. Car nous ne pouvons nous former l'idée d'un mouvement distinct du corps qui se meut, et qui ne serait ni rectiligne, ni curviligne, ni lent, ni rapide, etc. Sans doute, je puis séparer par la pensée ce qui est séparable en fait : me représenter, par exemple, une main isolée du corps auquel elle appartient, quoique dans la réalité les deux choses soient unies. Mais je ne puis concevoir séparément les qualités qui ne peuvent exister séparées ¹, et par

1. *Principles*, introd., § 7-10. Cf. *Alciphron*, vii, §§ 4, 5 et 6, de la 1^{re} édition.

conséquent je ne puis former une idée générale en séparant des éléments qui particularisent les individus, pour les considérer à part, les éléments qui leur sont communs.

Nous usons, il est vrai, de mots qui sont des signes généraux. Mais contrairement à ce que croit Locke, si le mot devient général, ce n'est pas parce qu'on en fait le signe d'une idée générale abstraite ; c'est parce qu'on en fait le signe de plusieurs idées particulières qu'il suggère indifféremment. Ainsi nous ne nous représentons jamais que le particulier. Toutefois les idées particulières peuvent acquérir une signification générale, en représentant à l'esprit toutes les autres idées particulières de la même espèce. C'est ainsi, par exemple, qu'une ligne tracée sur le papier est pour le géomètre le substitut de toutes les autres lignes, quelles qu'elles soient¹. On a donc raison d'affirmer que toute connaissance et toute démonstration sont relatives à des notions universelles. Seulement cette universalité ne consiste pas dans la nature absolue ou dans la conception positive d'une chose, mais dans la relation qu'elle entretient avec les choses particulières qu'elle représente. C'est ainsi que le particulier peut devenir universel. En démontrant un théorème relatif au triangle, je ne conçois nullement un triangle qui ne serait ni isocèle, ni scalène, ni équilatéral ; mais comme je n'ai nullement égard, dans ma démonstration, aux particularités qui distinguent des autres triangles la figure que je me représente, il est de toute évidence que si ma démonstration est bonne, elle sera valable pour tous les triangles possibles, puisqu'un quelconque d'entre eux peut être indifféremment substitué à celui sur lequel j'opère².

Telle est la théorie de l'abstraction exposée dans la première édition des *Principes*. Berkeley la complète en 1734 par quelques lignes qui, en précisant ce qu'il a dit de la dé-

1. *Princ.*, introd., § 12.

2. *Ibid.*, § 15 et 16.

monstration géométrique, donne à l'ensemble de la théorie un sens nouveau. « Nous pouvons, dit-il, considérer une figure purement comme triangulaire, sans faire attention aux qualités particulières des angles ou aux relations des côtés ¹. » Or cette addition est importante, en ce qu'elle attribue en fait aux notions universelles ce caractère absolu et positif que Berkeley leur refusait. Soit, en effet, un triangle sur lequel je raisonne en l'envisageant uniquement comme une figure particulière. S'il se rencontre, *par accident*, des figures semblables, ma démonstration, pour autant qu'elle n'a pas porté sur les caractères qui différencient ce triangle de tous les autres, va s'appliquer *automatiquement* à elles. Dans la mesure même où elles lui sont semblables, le théorème qui est vrai pour lui est vrai pour elles. Mais dans cette hypothèse, mon esprit ne sort pas du particulier. L'universalité de ma démonstration résulte simplement de la possibilité en quelque sorte accidentelle de substituer à ce triangle particulier sur lequel j'opère des triangles particuliers identiques. Au contraire, si en raisonnant sur le triangle particulier, je peux l'envisager uniquement à titre de triangle, la figure particulière que j'ai sous les yeux est d'ores et déjà le substitut de toutes les autres figures semblables ; elle les représente actuellement pour moi ; et la vérité universelle de la démonstration se produira, non pas automatiquement, mais d'une manière intentionnelle et voulue. Le nominalisme de Berkeley est donc un véritable conceptualisme, et qu'il n'y ait pas là, de sa part, une concession tardive, c'est ce qui ressort d'un passage du *Commonplace Book* où il reconnaît qu'il existe « une grande différence entre *considérer* la longueur sans la largeur — et avoir une *idée* ou *imaginer* la longueur sans la largeur ² ». William Hamilton ne fera que développer la pensée de Berkeley quand il montrera le rôle

1. Addition au § 16 de l'Introduction (2^e édition).

2. *Cpl. B.*, p. 78.

de l'attention dans la formation des idées abstraites ¹. Si donc Berkeley a pu faire cette addition sans modifier son affirmation précédente, c'est que cette affirmation n'avait pas sans doute la portée qu'on eût pu croire : en d'autres termes, quand il a parlé de « nature ou de conception absolue et positive », il avait uniquement en vue l'idée abstraite indéterminée et contradictoire — celle d'un homme qui aurait une couleur, sans être ni blanc, ni noir, ni jaune, ni bronzé, ni d'aucune autre nuance, qui aurait une stature sans être grand, ni petit, ni moyen, etc. Il ne songeait pas qu'on pouvait concevoir une idée qui fût générale sans être indéterminée, et qui fût néanmoins quelque chose de positif et d'absolu. En un mot, quoique les termes dont il se servit enveloppassent la condamnation de l'idée platonicienne, sa pensée ne la visait nullement. La tendance qui lui faisait considérer l'espace à titre de pur fait de conscience, c'est-à-dire comme un espace sensible actuellement perçu, le portait également à n'envisager nos idées que comme de purs faits de conscience, c'est-à-dire comme des images nécessairement particulières. De là son impuissance à se représenter la nature propre et originale du concept. Mais le concept n'est pas l'idée ², et la critique des idées abstraites n'excluait pas dès lors la possibilité d'une évolution vers le platonisme.

Or, si paradoxale que la chose puisse paraître, cette même attitude psychologique qui rendait Berkeley impuissant à saisir la véritable nature de l'espace géométrique, et qui lui

1. W. Hamilton, *Lectures*, III, 131 à 137. « ... an act of volition called attention concentrates consciousness on the qualities thus recognised as similar ; and that concentration... involves an abstraction of consciousness from those which have been recognised and thrown aside as dissimilar... Attention and abstraction are the two poles of the same act of thought... » (p. 132-133). Cf. Stuart Mill, *An examination of sir W. Hamilton's philosophy*, p. 393. « General concepts... we have, properly speaking, none... but we are able to attend exclusively to certain parts of the concret idea... »

2. Platon distinguait lui-même le genre de l'idée ; le cercle en général n'est pas le cercle en soi. *République*, VII, 529 D.

faisait voir dans tout concept une image indéterminée, devait, par une évolution naturelle, le rapprocher du platonisme et même à certains égards du kantisme. Concevant en effet le contenu de l'intelligence comme constitué par des images, c'est-à-dire par des états purement passifs, il devait, lui qui était soucieux de s'en tenir aux données immédiates de la conscience et de prendre les faits concrets tels qu'ils s'offraient à lui, sentir d'autant plus vivement le caractère original de l'activité soit intellectuelle, soit volontaire, que le contenu de l'intelligence lui paraissait plus semblable aux représentations purement passives des sens. Or, en saisissant la volonté dans ce qu'elle a d'absolument original, il se trouvait dans une certaine mesure placé au point de vue de Platon, pour qui l'idée est l'élément original, pur, sans mélange, qui existe en toutes choses. Il opposait à la connaissance sensible qui est passivité pure (les *idées*) une connaissance extra-sensible qui est active (les *notions*). La notion était donc proche de l'idée platonicienne. Et c'est bien, en fait, par l'intermédiaire de la notion que Berkeley aboutit au platonisme. En même temps qu'il introduit dans la deuxième édition du *Traité* la distinction des idées et des notions, il reconnaît qu'on peut envisager un triangle uniquement en tant que tel (*merely as triangular*), faisant ainsi résider l'idée générale dans un acte d'attention, dans une attitude active de l'esprit tout autant que dans une qualité des choses¹. Il a d'ailleurs toujours conçu l'idée platonicienne comme cause et principe (*ἀρχή, αἴτιον*) de même qu'il s'est toujours refusé à regarder comme des états passifs les idées divines, archétypes des choses².

D'autre part, concevant les idées comme des états passifs, il devait nécessairement concevoir comme des notions les

1. *Princ.*, édition de 1734, addition au § 16 ; additions aux § 89 et 142.

2. *Siris*, § 335, *Dialogues*, III (t. I, p. 459, de la petite édition Fraser, Oxford, 1901).

relations entre les idées. Les relations sont en effet distinctes des idées pour autant que ces dernières peuvent être perçues sans elles ¹ ; elles enferment toutes un acte de l'esprit, et pour ce motif nous n'en avons pas une idée, mais une notion ². Plus il se représentait les idées comme semblables aux sensations, plus les relations établies entre elles devaient s'en distinguer comme des actes. En même temps que son sensualisme lui faisait plus fortement sentir le caractère purement réceptif de l'esprit dans la perception des idées, il devait aussi lui faire accentuer davantage son caractère spontané dans l'aperception des rapports. Si l'esprit est purement passif dans la perception, les relations que nous saisissons entre les choses doivent être d'un autre ordre. Berkeley était donc par là amené à se rapprocher de Kant, qui oppose entre elles la forme et la matière de la connaissance, la réceptivité des impressions et la spontanéité des concepts.

Une preuve de ce fait réside dans la conception pragmatiste que Berkeley se fait du langage. Ne voulant pas admettre l'existence des idées abstraites, il se trouve conduit à trouver une explication nouvelle de l'emploi des termes abstraits. Un mot ne suggère pas toujours une image. Non, répond Berkeley, mais c'est que la source et que le but réels du langage sont moins la pensée que l'action. Les particules répondent à des opérations de l'esprit, non à des idées ³. Les mots sont souvent employés comme des lettres algébriques dont on n'a pas besoin de se rappeler la valeur à chaque pas du raisonnement ⁴ ou encore comme des jetons dont on se sert au jeu, sans qu'il soit utile de songer à la somme d'argent qu'ils représentent ⁵. Souvent aussi l'emploi des mots vise à faire naître une passion, à nous détourner

1. *Princ.*, § 89.

2. *Ibid.*, § 142.

3. *Cpl. B.*, p. 36.

4. *Princ.*, introd., § 19

5. *Alciphron*, VII, 5.

d'un acte ou à nous y exciter, à mettre l'esprit dans une disposition particulière. C'est ainsi que les passions de la crainte, de la haine, de l'admiration, de l'amour, naissent immédiatement dans notre esprit à la perception de certains mots sans que des idées s'y présentent en même temps. Il nous suffit d'entendre dire qu'un danger nous menace ou qu'une bonne nouvelle nous attend, pour que nous éprouvions des sentiments de crainte ou d'espérance, quoique nous ne puissions absolument pas nous représenter le mal ou le bien qui vont nous échoir ¹. Par l'importance qu'il reconnaît à l'activité de l'esprit, Berkeley compense ce que la suppression du concept comme tel lui fait perdre. Il tend donc à faire de la pensée quelque chose de vécu plutôt que quelque chose de représenté, et il y tend d'autant plus fortement qu'il limite davantage le domaine du représenté en rejetant les concepts pour ne conserver que les perceptions et les images.

Mais si Berkeley n'est pas nominaliste, la critique de l'idée de matière fondée sur son nominalisme subsiste-t-elle ? — Spinoza, après avoir déclaré que toute idée générale est une idée composite et confuse que nous formons par suite de l'impuissance de notre imagination à se représenter tous les individus de même espèce, reconnaissait cependant qu'il existe des notions communes, nécessairement adéquates, pour tout ce qu'il y a de commun à tous les corps et à tous les esprits : l'étendue en tant qu'étendue, la pensée en tant que pensée, peuvent être connues dans leur essence ². Pourquoi donc n'y a-t-il pas quelque chose d'analogue chez Berkeley ? Pourquoi Berkeley, si la conception que nous nous faisons de son conceptualisme est exacte, n'a-t-il pas admis également une notion de ce qu'il y a de commun à toutes les sensations visuelles et tactiles, en d'autres termes, une essence de la matière ? Pourquoi n'a-t-il pas, tout au moins, admis la réalité de l'espace en tant qu'espace ?

1. *Princ.*, introd., § 20.

2. *Ethique*, II, 40, scholie 2

La première réponse à faire, c'est que le problème ne s'est pas posé pour Berkeley. Il se fût posé sans doute si son immatérialisme n'eût reposé que sur la critique de l'idée abstraite. Mais en fait, il avait une autre source, et plus profonde. Pour lui, en effet, l'étendue tactile ou visuelle n'est qu'un pur mode de conscience, une représentation qui n'a d'existence que pour le sujet qui la pense, et dès lors, toute l'essence de la matière est uniquement d'être perçue. Admettre, dans ces conditions, l'intuition d'un élément spatial commun à toutes les sensations et en même temps distinct d'elles, c'eût été faire de l'espace une forme *a priori* de la sensibilité et par conséquent tomber dans un système qui est tout l'opposé de son empirisme. La même attitude intellectuelle qui lui faisait considérer la matière comme une pure perception l'empêchait de saisir la véritable nature de l'espace géométrique, — l'espace considéré expressément en tant qu'espace, ce qu'on pourrait appeler, au sens platonicien du mot, l'idée de l'espace. Car d'un côté, regardant le monde sensible comme un ensemble d'états de conscience, il ne pouvait admettre la réalité d'un espace existant en soi. D'un autre côté, il ne pouvait admettre l'intuition pure d'un espace qui n'aurait eu qu'une réalité idéale, sans adopter une position philosophique qui eût été la négation de la sienne propre. En fait, il maintient avec opiniâtreté la thèse de l'hétérogénéité absolue de l'espace visuel et de l'espace tactile. Il se refuse à admettre une perception de l'étendue en tant que telle qui l'eût conduit à considérer l'espace sinon comme une forme de la sensibilité, à l'instar de Kant, du moins comme une étendue intelligible à l'exemple de Malebranche. Même dans la *Siris*, où il fait une si belle place aux idées platoniciennes, il loue, à plusieurs reprises, Platon et Aristote, de refuser toute réalité à la matière et à l'espace, et de les tenir pour des idées purement négatives¹. C'est qu'en effet l'es-

1. *Siris*, § 270, 271, 306.

pace est une représentation, une idée passive. Il ne saurait donc être une *notion*, ni, par conséquent, aux yeux de Berkeley, une *idée* au sens platonicien¹, puisque dans le vocabulaire de Platon, d'après lui, le mot *idée* ne signifie pas un objet inerte de l'entendement.

Berkeley considère le nombre comme une création de l'esprit, parce que compter est un acte et que l'unité du nombre est imposée aux choses par l'esprit. Mais aux yeux du psychologue qu'est Berkeley l'espace est un élément passif de la conscience, puisqu'il nous est donné en fait dans la couleur et dans la résistance, sensations passives, involontaires. Il appartient donc à la réceptivité des impressions, non à la spontanéité des concepts. Il ne peut être qu'une donnée des sens et dès lors l'étendue ne peut se séparer de la couleur ni de la résistance. C'est donc ici dans la mesure même où il s'éloigne de Kant que Berkeley donne son approbation aux formules de Platon. Platon ne pouvait admettre un espace sans qualités, sans déterminations : il ne voyait en lui que la quantité pure, l'infini, l'indéterminé, le non-être, ce qui reçoit toutes les qualités sans en posséder aucune, quelque chose qui ne nous est accessible que par une espèce de raisonnement bâtarde, λογισμῶ τιμι νόθῳ¹. Pour Kant, l'espace est la forme; la sensation, la matière. Pour Platon, l'espace est la matière ; la qualité sensible, pour autant qu'elle participe à l'idée, est la forme. Pour Berkeley, l'espace et la sensation s'identifient. Sa tendance à considérer les états de conscience tels qu'ils nous sont donnés le poussait en effet à ne séparer ni l'espace visible de la couleur, ni l'espace tangible de la sensation de résistance, à ne pas distinguer la forme de la matière, mais, en unissant indissolublement la forme et la matière, à faire de la forme elle-même une matière. Dans les figures géométriques, intermédiaires selon Platon, entre les représentations des sens et les idées (τὰ μεταξύ), il n'a vu,

1. *Timée*, 52, B.

lui, que des figures sensibles ¹. De là sa théorie empirique des mathématiques, sa conception du point identique au *minimum visible*, et des lignes composées d'un nombre déterminé de points, et par suite impossibles à partager également si le nombre des points dont elles sont formées est impair.

A l'appui de cette interprétation, on peut invoquer la conception que Berkeley se fait des idées divines (archétypes des choses), les concevant comme purement actives et par conséquent comme des notions. Comme Dieu a les idées de toutes les choses qu'il produit, ou, en d'autres termes, de toutes les sensations qu'il nous procure, et que ces idées existent en lui de toute éternité ², elles constituent des êtres réels, intellectuels et inaltérables, les idées même de Platon ³. Ces idées sont distinctes des choses corporelles, imaginables et sensibles, puisqu'elles existent en Dieu qui est lui-même transcendant par rapport à l'univers sensible et s'en distingue comme la cause se distingue de son effet. En prenant conscience de ces idées, nous saisissons la connexion, la relation et l'ordre de toutes les parties de l'univers ; nous lui imposons ainsi l'unité, et participons à l'unité divine ⁴. Ainsi l'activité, de notre intelligence est une participation perpétuelle à l'intelligence divine toujours en acte, et l'on s'explique dès lors que Berkeley ait fini par concevoir les idées platoniciennes, non comme des créatures de l'âme humaine, mais comme des notions innées à l'âme, existant en elle non comme un accident dans une substance, mais comme une lumière qui l'éclaire, un guide qui la dirige ⁵.

Les idées platoniciennes sont ainsi bien différentes, pour Berkeley, de ce que les modernes entendent par *idées innées*.

1. Platon, *République*, VII, 529, D. — Aristote, *Métaphysique*, 987, B.

2. *Dialogues entre Hylas et Philonous*, 3^e dial., t. I, p. 475.

3. *Siris*, § 335.

4. *Ibid.*, § 347.

5. *Ibid.*, § 335.

Elles sont innées en ce sens qu'elles sont originales, qu'elles ne viennent pas des sens, quoiqu'elles soient éveillées et excitées en nous à l'occasion de sensations. Ces idées telles que la bonté, la beauté, la ressemblance, l'égalité, ne sont pas des *idées* ou des objets passifs ; ce sont des *notions*, c'est-à-dire des actes et des opérations de l'esprit. Berkeley invoque à l'appui de cette interprétation la septième lettre de Platon où aucune différence n'est faite entre νοῦς et ἐπιστήμη, qu'il traduit par *mind* et *knowledge* ¹. Il ne pouvait dès lors admettre l'étendue intelligible de Malebranche. L'étendue, en tant qu'intelligible, serait en effet une idée divine, active en Dieu, et par conséquent également active en nous. Elle cesserait dès lors d'être une représentation, une idée au sens berkeleyen du mot. Or une telle supposition est contraire à notre expérience psychologique, puisque l'espace nous est donné en fait dans la sensation de couleur ou dans celle de résistance qui ne peuvent être perçues sans lui et avec qui, par conséquent, il s'identifie, en sorte qu'on ne peut non plus le percevoir sans elles. — Plus généralement encore, Berkeley devait repousser la conception d'une idée platonicienne qui eût été une représentation passive. Envisage-t-on, en effet, le contenu de la conscience, ses états passifs ? Alors, il n'existe que des représentations particulières et concrètes. Parle-t-on d'idées générales abstraites ? Ou elles ne sont rien, ou elles sont des conceptions actives de l'esprit. Or l'espace est une représentation : il ne saurait être une conception active de l'esprit, et dès lors il ne doit pas pouvoir se distinguer de la couleur ou de la résistance en qui il nous est donné. Et ainsi s'explique que Berkeley, qui admet une *essence* de l'esprit, n'admette pas une *essence* de l'espace.

A la lumière des considérations qui précèdent, nous pourrions résoudre aisément un problème historique que les com-

1 *Siris*, § 308 et 309.

mentateurs de Berkeley ne nous paraissent pas avoir solutionné d'une manière satisfaisante : l'évolution de son nominalisme.

D'après M. Maxime David, qui suit en ce point les indications de M. Fraser, la foi nominaliste de Berkeley et ses tendances sensualistes s'affaiblissent parallèlement à mesure que Berkeley avance dans sa carrière ¹. A l'appui de son affirmation, M. David invoque les faits suivants :

1° Berkeley, dans le *Commonplace Book*, est résolument sensualiste. « J'approuve fort l'axiome suivant des scolastiques : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Je voudrais qu'ils fussent restés fidèles à ce principe qui ne leur aurait jamais enseigné la doctrine des idées abstraites. ² »

2° La distinction des idées et des notions, introduite simultanément en 1734 dans la seconde édition du *Traité* et dans la troisième édition des *Dialogues*, est une restriction apportée au sensualisme ³ : il existe désormais des connaissances qui ne sont ni des sensations ni des images.

3° Dans la *Siris*, parue en 1744, Berkeley admet que l'esprit s'élève jusqu'aux *idées divines* abstraites de toutes les choses corporelles, sensibles et imaginables. » Il devient platonicien ⁴.

4° Enfin dans la troisième édition de l'*Alciphron* (1752) Berkeley supprime trois paragraphes où se trouvait résumée sa critique des idées abstraites ⁵.

Sans méconnaître la part de vérité que renferme l'exposé de M. David, il convient d'en limiter la portée.

1. M. David, *Berkeley*, p. 27 et suiv. — Fraser, t. II, p. 323, note; t. III, p. 265, note 4

2. *Cpl. B.*, p. 48.

3. *Principles*, § 89, t. I, p. 307 et § 142, t. I, p. 338. Cf. § 27, t. I, p. 272. *Dialogues*, III, t. I, p. 449.

4. *Siris*, § 337; cf. § 338.

5. *Alciphron*, VII, § 5, 6 et 7 de la 1^{re} édition.

En premier lieu, l'évolution que retrace ici M. David d'après les publications successives de Berkeley est plus apparente que réelle, les variations qu'elle comporte se rapportant plutôt à l'exposition de la doctrine qu'à sa genèse psychologique. En effet, si l'on tient compte de tous les textes du *Commonplace Book*, on s'aperçoit que la doctrine des notions, à défaut du mot, s'y trouve déjà. Berkeley se demande s'il ne serait pas préférable « de ne pas donner le nom d'idées aux opérations de l'esprit et de réserver ce nom aux choses sensibles ¹ ». Il reconnaît que les particules ne sont pas des mots vides de sens, quoiqu'elles ne répondent à aucune idée : elles répondent, en effet, aux opérations de l'esprit, aux volitions ². En outre, il admet *en fait* une connaissance distincte des sens, puisque toute sa théorie de la substance spirituelle et de la volonté est exposée en termes explicites. En outre, il déclare expressément, dès la première édition du *Traité*, que nous connaissons l'esprit, bien que nous n'en ayons pas l'idée. L'addition au § 27, dans la deuxième édition, ne fait que donner un nom — celui de notions — à une connaissance dont il reconnaissait très explicitement l'existence dans le reste du paragraphe et ailleurs ³. On ne saurait dès lors attacher une importance décisive aux textes du *Commonplace Book* où s'affirment des tendances sensualistes, puisque cet ouvrage de jeunesse nous fait assister aux hésitations d'une pensée qui se cherche, et manifeste, comme tel, les tendances les plus divergentes. En distinguant les idées et les notions, Berkeley n'a donc fait que consacrer par une terminologie originale une distinction que son esprit avait déjà faite depuis longtemps : le changement s'est produit dans les mots, dans le vocabulaire, dans les concepts, mais non dans les intuitions du philosophe, l'axiome des scolastiques ayant toujours été au fond entendu

1. *Cpl. B.*, p. 17.

2. *Cpl. B.*, p. 36.

3. *Principles*, § 27, 135 et 136 (1^{re} édit., 1710).

par Berkeley de la manière suivante : « Il n'y a rien dans notre pensée qui n'ait été auparavant dans notre expérience externe ou interne », l'*idée* se référant à l'expérience externe et la *notion* à l'expérience vécue.

D'ailleurs, ainsi que le reconnaît expressément M. David, la distinction des idées et des notions n'entraîne point l'abandon du nominalisme ¹. Il ne l'entraîne ni en fait ni en droit.

Il ne l'entraîne point en fait. Car d'abord l'Introduction du *Traité* où figure la critique des idées abstraites ne disparaît pas dans l'édition de 1734. En outre, dans quelques lignes ajoutées à la fin du § 16, Berkeley prend soin de distinguer deux opérations mentales : l'une, impossible, consiste à former l'idée d'un triangle qui n'est ni isocèle, ni équilatéral, ni scalène ; l'autre, possible, consiste à envisager une figure uniquement à titre de triangle ². Or marquer les limites de son nominalisme, c'est encore une manière de l'affirmer. Il est à noter que l'addition au § 16 ne fait que développer et éclaircir ce qui est contenu dans le reste du paragraphe et que la pensée qui y est exprimée se trouve déjà dans le *Commonplace Book* ³.

Il ne l'entraîne point en droit, car la notion n'a aucune espèce de ressemblance avec l'idée abstraite, de quelque manière qu'on l'entende. Elle se réfère à l'expérience vécue, dans la mesure où celle-ci est l'œuvre de la volonté. Ainsi les notions originales de liberté et d'action sont obtenues par la réflexion que nous faisons sur nous et sur les opérations de l'esprit, et ce fait est une preuve que nous sommes réellement libres ⁴. C'est ainsi encore que nous avons une notion de notre moi dont la réalité consiste à percevoir ou à vouloir, c'est-à-dire, en somme, à vouloir, puisque l'entendement, en

1. M. David, *Berkeley*, p. 30, note.

2. *Principles*, introd., § 16, t. I, p. 249.

3. *Cpl. B.*, p. 78.

4. *Alciphron*, VII, § 20, t. II, p. 356.

tant qu'il est actif, ne se différencie pas de la volonté ¹. Et c'est bien parce que l'expérience interne est à l'origine de la notion que Berkeley, essayant de définir le terme *inspiration* en vue d'établir qu'une inspiration divine est possible, ajoute : « Je ne suis pas prophète, et par conséquent ne peux prétendre à une claire notion de cette matière, mais je ne prendrai pas sur moi de nier qu'un véritable prophète ou qu'une personne inspirée puisse discerner aussi sûrement l'inspiration divine de la fantaisie d'un hypocondriaque que vous faites vous-mêmes la veille du sommeil ². »

La notion de Berkeley ne correspond pas seulement, il est vrai, à ce que Locke appelle les idées de *réflexion*, mais encore à ce qu'il nomme idées de *relation*. Mais Berkeley passe des unes aux autres, en observant que toutes les relations renferment un acte de l'esprit ³. Ceci revient à dire que les relations sont l'objet d'une intuition intellectuelle *sui generis*. Toute notre connaissance est *idée* ou *notion*, c'est-à-dire intuition sensible ou intuition intellectuelle ⁴. En niant les idées abstraites, Berkeley nie qu'il y ait dans notre esprit autre chose que des intuitions. Ainsi, la théorie des notions ne contredit pas la critique que Berkeley a faite des idées abstraites : théorie et critique dérivent au contraire d'une même tendance : le souci de rester toujours sur le terrain de l'expérience, soit interne, soit externe, ou, en d'autres termes, d'envisager le contenu de notre connaissance d'un point de vue exclusivement psychologique. Dans son désir de s'en tenir au concret, Berkeley n'admettait pas que l'esprit pût penser isolément ce qui ne pouvait exister isolément dans la réalité. Comment eût-il admis que l'esprit pût se représenter au moyen d'un état passif l'activité qu'il perce-

1. *Princ.*, § 2, 27, 139, 142 *Cpl. B.*, p. 31, 41, 51, etc.

2. *Alciph.*, VI, 9.

3. *Princ.*, § 142, *Cpl. B.*, p. 36.

4. *Cpl. B.*, p. 89. « All significant words stand for ideas. All knowledge about our ideas. All ideas from without or from within. »

vait en lui ? C'est parce qu'il se refusait à admettre des idées abstraites qu'il devait recourir aux notions pour expliquer la connaissance que nous avons soit des esprits, soit des actes et des opérations de l'esprit, soit des relations établies par l'esprit entre les idées ou entre les choses.

De ce que nous venons de dire, résulte déjà que l'idée platonicienne n'est point l'idée abstraite. L'idée abstraite, condamnée par Berkeley, est en effet celle qui est « séparée de toutes les choses réelles », tandis que l'idée platonicienne n'est « abstraite que des choses corporelles, sensibles et imaginables ¹ ». En d'autres termes, l'idée platonicienne est une *connaissance*, sans être une *représentation* ; elle se réfère non au sens, mais à l'expérience vécue ; elle ne doit pas être rapprochée des *idées*, au sens berkeleyen du mot, mais des *notions*. Et c'est pour cette raison que Berkeley refuse de voir dans les idées de Platon des idées abstraites au sens moderne, mais les appelle causes et principes ². C'est pour cette raison également qu'à propos des idées platoniciennes, l'être, la bonté, la similitude, l'égalité et autres, il observe qu'à côté des idées passives dérivées des sens, il existe aussi des notions qui sont des actes et des opérations de l'esprit ³. Et ces actes et ces opérations de l'esprit forment une nouvelle classe d'objets abstraite de tout objet sensible ⁴.

Il ne faut donc pas être dupe des mots. Avant de décréter que Berkeley ne peut adhérer à la théorie platonicienne des idées sans se mettre en contradiction avec son nominalisme antérieur, il convient de se demander ce qu'est l'idée platonicienne, et de rechercher si l'incompatibilité supposée est dans les choses ou seulement dans les termes. Les idées de Platon tombent-elles réellement sous les critiques adressées

1. *Siris*, § 337, 338. Cf. 323. Les mots *abstract*, *abstracted* sont appliqués par lui à l'esprit et à ses facultés. (§ 290, 326.)

2. *Siris*, § 335.

3. *Ibid.*, § 308.

4. *Ibid.*, § 297.

par Berkeley à l'idée générale abstraite ? Et puisque Berkeley admet un certain genre d'abstraction ¹ qui consiste à considérer un objet particulier sous un point de vue déterminé, à l'exclusion de tout autre (*so far he may abstract*), ce genre d'abstraction est-il réellement incompatible avec l'idée platonicienne, tout au moins telle que Berkeley l'a comprise ? Ou plus précisément encore, n'est-il pas celui-là même qu'elle requiert ?

Tout d'abord, que reproche Berkeley à l'idée abstraite au sens moderne ? D'être *indéterminée* et *contradictoire*, partant *sans rapport avec le réel*. L'idée de Platon est-elle indéterminée ? Non, à coup sûr, puisqu'elle est la qualité envisagée dans sa pureté, dans son originalité absolue ², la blancheur en soi, la beauté en soi étant la blancheur et la beauté parfaites, pures et sans mélange (*τὸ καθαρὸν, τὸ τέλειον*) et qu'à ce titre elle est l'être véritable, l'opposé de la matière qui est au contraire l'indéterminé, le non-être (*τὸ ἄπειρον, τὸ μὴ εἶναι*). Est-elle contradictoire ? Mais comment une qualité pure serait-elle contradictoire ? Là où règne l'absolue simplicité, là où tout mélange est exclu, il ne saurait y avoir incompatibilité. D'ailleurs les idées sont la condition de tout jugement, de tout raisonnement logique (*κοινωνία τῶν γένων*) et Platon a prétendu, par leur moyen, résoudre les difficultés logiques que soulevaient aux yeux des anciens l'attribution de plusieurs prédicats à un sujet (problème de l'inhérence) ou d'un même prédicat à plusieurs sujets (problème de la prédication), difficultés qui ont pareillement préoccupé Antisthène et les Mégariques ³. Est-elle enfin sans rapport avec le réel ? Elle ne l'était point dans la pensée de Platon, puisque les choses n'ont de réalité que dans la mesure où elles participent de l'idée (*μέθεξις*), les choses blanches ne pouvant être blanches que par la blancheur, les

1. *Principles*, introd. addition au § 16.

2. *Philèbe*, 58, C.

3. *Sophiste*, 251. *Parménide*.

choses belles ne pouvant être belles que par la beauté, et l'universalité de l'idée résultant de cette participation même¹.

Berkeley n'a jamais refusé à l'esprit humain la possibilité d'arriver à des notions universelles. Tout en affirmant que nos idées sont particulières, il reconnaissait qu'elles peuvent devenir générales par leur signification, du moment que nous envisageons en elles ce qu'elles ont de commun avec d'autres, à l'exclusion des caractères qui les différencient et les particularisent. C'est ainsi qu'un triangle particulier peut servir à représenter n'importe quel autre triangle, et que la géométrie arrive à des propositions universelles². Ce que Berkeley repousse, c'est l'idée générale abstraite, parce qu'elle est indéterminée, et que l'indéterminé ne peut se penser, notre propre expérience interne nous l'atteste. Est-il donc si loin de Platon, pour qui l'indétermination s'identifie avec le non-être comme la perfection avec l'existence, et qui voit dans l'idée essentiellement déterminée (τὸ πῆρα) la condition de toute pensée et de toute science ?

Plus précisément encore, le genre d'abstraction admis par Berkeley n'est-il pas justement celui que l'idée platonicienne telle qu'il la conçoit, requiert ? Le mouvement en soi est le mouvement en tant que mouvement, non en tant que rectiligne, curviligne, etc. Le triangle en soi est le triangle en tant que triangle, non en tant qu'isocèle, équilatéral, etc. Mais dès lors rien ne s'oppose à ce que je perçoive le triangle en soi dans le triangle particulier que j'ai sous les yeux, et même je ne le puis saisir que par cet effort d'abstraction *sui generis* que Berkeley a décrit. La doctrine de Berkeley pourrait s'exprimer par cette formule : nous ne pouvons arriver à l'idée qu'au moyen d'une expérience particulière.

Or pour Platon, c'est en voyant les choses particulières, copies imparfaites des idées, que nous nous élevons par le

1. *Parménide*, 129, A. *Sophiste*, 247, A. *Phédon*, 102, B.

2. *Principles*, introd., §. 12 et 16.

moyen de la ressemblance qu'elles ont avec leur modèle, à l'intuition de celles-ci ¹. Il existe, il est vrai, entre Berkeley et Platon, cette différence que pour Berkeley, c'est toujours *dans* l'individuel que nous percevons l'universel, tandis que pour Platon l'individuel est le moyen par lequel nous nous élevons à l'idée qui ne se confond pas avec lui ². En d'autres termes, Berkeley ne conçoit l'idée que comme immanente aux choses, tandis que Platon tend plutôt à la concevoir séparée ³.

Il n'est pas douteux sans doute que l'immatérialisme de Berkeley ne soit absolument opposé à la pensée de Platon. La dépendance de l'objet connu à l'égard du sujet connaissant est étrangère à la philosophie grecque, l'idée de la subjectivité des qualités sensibles, qui n'en est qu'un aspect, ne se trouve que chez Démocrite. « On ne pense pas ce qui n'est pas » est le principe qui domine toute la philosophie des idées. Tout ce qui est connaissable existe. Le non-être lui-même existe en quelque manière, puisqu'il est pensé. En d'autres termes, l'idée est une chose en soi. On ne peut dire de l'idée qu'elle est une pensée qui n'existe que dans l'âme, car alors il faudrait qu'elle fût la pensée de quelque chose, et de quelque chose qui existât, c'est-à-dire d'une idée ⁴.

Du point de vue de Berkeley, au contraire, il est impossible que l'idée ait une réalité en dehors de l'esprit qui la pense. Mais cette différence, pour importante qu'elle soit, ne saurait altérer les caractères d'immutabilité, d'universalité, de pureté, de simplicité, par lesquels l'idée se définit. Ainsi a pensé Schopenhauer, qui, tout en ne voyant dans l'idée qu'une objectivation de la volonté, une représentation qui n'a pas d'existence en dehors du sujet en qui elle appa-

1. *Phédon*, 73, 74.

2. *Ibid.*, 74, B.

3. *Parménide*, 131.

4. *Ibid.*, 132, B, C.

raît, ne l'en considère pas moins comme étrangère à la pluralité comme au changement, inaltérable, unique et identique, quoique manifestée dans une infinité d'individus pour lesquels elle est ce qu'est le modèle pour la copie ¹.

Rien ne s'opposerait donc à ce que Berkeley eût admis l'idée platonicienne, sauf à la modifier conformément aux exigences de son esprit et de son système.

Et c'est précisément ce qu'il me semble faire en admettant implicitement ou expressément les deux thèses suivantes :

1° L'idée, au sens platonicien du mot, n'existe pas séparée ; elle est immanente aux choses, n'existe, comme le veut Aristote, que chez les individus. C'est la thèse implicitement admise dans l'édition de 1734 des *Principes de la connaissance humaine*.

2° L'idée, au sens platonicien du mot, n'existe pas en soi ; elle est immanente à l'esprit divin. En ce sens, elle existe séparée des choses ; elle leur demeure transcendante. C'est la thèse expressément soutenue dans la *Siris*.

On le voit. Il n'y avait pas *a priori* une incompatibilité absolue entre le nominalisme de Berkeley et le réalisme de Platon.

Reste à savoir si l'accord s'est produit *en fait*. Or, à s'en tenir aux textes de la *Siris*, il semble bien qu'il en soit ainsi. D'une part, en effet, Berkeley déclare rejeter les idées abstraites au moment même où il adhère formellement à la théorie platonicienne des idées ², ce qui prouve qu'il n'a point conçu la doctrine de Platon comme contraire à la sienne. Et d'autre part, il observe que « les distinctions métaphysiques des attributs divins ne les divisent pas réellement » ³, ce qui prouve qu'il appliquait aux hypostases le procédé

1. *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, t. I, § 30.

2. *Siris*, § 323.

3. *Ibid.*, § 353.

d'abstraction qu'il reconnaissait lui-même possible, ne séparant point par la pensée ce qui est inséparable en fait, mais considérant seulement chaque attribut dans ce qu'il a d'absolument original ¹. Il attribue donc, comme Platon, à l'idée, la pureté sans mélange (*neither will understands nor intellect wills*). Il la fait, comme lui, distincte de toutes choses corporelles, imaginables et sensibles. Mais, ce faisant, il n'entend point en faire une *abstraction*, c'est-à-dire la détacher de toutes choses réelles; il ne rompt pas le lien qui rattache l'idée à l'expérience vécue, à l'activité originale, de l'esprit. En d'autres termes, il ne voit pas en elle un concept, mais une intuition *sui generis*. — Maintenant, l'accord entre Platon et Berkeley a-t-il toujours été aussi complet qu'il semble l'être dans la *Siris*? On ne saurait l'affirmer. La doctrine exposée dans l'introduction des *Principes* est évidemment différente. Là, en effet, Berkeley ne voit dans l'idée générale qu'une image particulière capable de servir de substitut à un nombre indéfini d'autres images également particulières. Par suite, il se refuse à concevoir l'universalité comme un absolu, l'universalité résultant seulement du rapport qu'une chose particulière soutient avec les autres choses particulières qu'elle signifie et représente ². Or une telle conception est la négation du platonisme. Toutefois, il ne faut pas oublier qu'en employant cette formule *not consisting in the absolute positive nature or conception of anything*, Berkeley avait en vue non l'idée platonicienne à laquelle il ne pensait pas, mais uniquement l'idée abstraite au sens moderne, comme il ressort d'ailleurs assez nettement du contexte, et qu'ainsi la théorie de l'abstraction n'est opposée qu'indirectement à la théorie des idées de Platon, puisque le problème de la possibilité de l'idée platonicienne n'y est pas posé.

1. *Siris*, § 254.

2. *Princ.*, introd., § 15.

Berkeley pouvait dès lors modifier sa conception de l'idée générale sans renoncer à sa critique de l'idée générale abstraite, et c'est ce qu'il me semble faire précisément dans le passage ajouté au paragraphe 16 de l'introduction, dans l'édition de 1734.

End'autres termes, l'évolution de la pensée de Berkeley s'est faite ici, non par l'abandon de ses idées antérieures, mais par un enrichissement de sa conception primitive. Encore cet enrichissement ne s'est-il pas, à proprement parler, constitué par une série de découvertes. Le progrès a plutôt consisté à faire rentrer dans le cadre du système des pensées auxquelles Berkeley était arrivé dès ses premières méditations. Ce que le philosophe ajoute à ses ouvrages antérieurs se trouvait déjà dans les notes du *Commonplace Book*, et son effort a été seulement d'exprimer sous forme cohérente et d'une manière suivie, ce qu'une première inspiration lui avait fait jeter sur le papier comme autant de pensées détachées et quelquefois contradictoires.

Il n'en reste pas moins que Berkeley dans la *Siris* conçoit l'idée comme distincte de toutes choses corporelles, imaginables et sensibles, alors que dans les *Principes* il identifie l'idée générale avec une image particulière. Et sur ce point il semble difficile de concilier les diverses expressions de sa pensée.

Pour sortir de ces difficultés, il convient de rappeler que pour Berkeley notre pouvoir de former des notions universelles tient essentiellement à ce que nous concentrons notre attention sur les caractères communs des objets, en les envisageant dans toute leur pureté, à l'exclusion des caractères dissemblables et accidentels.

Dès lors il faut distinguer deux choses dans la notion : premièrement les caractères communs aux objets qui sont comme le fondement objectif de la notion universelle, deuxièmement l'acte de pensée par lequel nous considérons ces éléments communs dans un individu donné. Or la varia-

tion apparente de la pensée de Berkeley tient uniquement, croyons-nous, à ce qu'il se place tour à tour à l'un ou l'autre de ces deux points de vue. Est-il placé au point de vue de l'objet ? Il n'existe, dira-t-il, que des individus : les caractères communs aux individus n'existent que dans les individus et ne peuvent être pensés en dehors d'eux. En d'autres termes, l'idée est — en fait — immanente aux choses.

Se place-t-il au contraire au point de vue du sujet ? En tant que l'esprit un et identique accomplit le même acte à propos d'une multiplicité d'objets semblables, et retrouve en ceux-ci la même intuition qui est l'idée, il crée en lui une notion qui est distincte de toutes les choses corporelles, imaginables et sensibles. En d'autres termes, l'idée est plus ou moins implicitement conçue par Berkeley comme *immanente* en tant que *réelle*, en tant que constituant ce qu'il y a de commun à tous les individus, et comme séparée des choses, en tant que pensée par l'esprit. Immanente dans la conscience immédiate, pourrait-on dire, elle devient transcendante dans la conscience réfléchie. Était-il si loin de Platon qui jugeait nécessaire que l'idée fût hors des choses et dans les choses, en dehors d'elles en tant que modèle et par son essence, en elles par la participation¹ ? Et faut-il s'étonner dès lors que Berkeley ait fini par admettre avec le néo-platonisme l'idée d'un principe, qui, en étant un, devient plusieurs et se communique sans se diminuer ?

Quant aux modifications apportées au septième dialogue de l'*Alciphron*, il y aurait lieu, selon nous, d'en mesurer exactement la portée. La suppression des trois paragraphes contenant la critique des idées abstraites ne prouve nullement un abandon de la doctrine qui s'y trouve exposée : elle peut avoir eu seulement pour but de simplifier la discussion par l'élimination de développements qui ne sont point indispensables au point débattu. Une telle supposition est d'au-

1. *Parménide*.

tant plus vraisemblable que les paragraphes supprimés répètent ce que Berkeley avait dit ailleurs. Or Berkeley tend visiblement, dans les rééditions de ses ouvrages, à condenser sa pensée par la suppression de ce qui est inutile ou fait double emploi. Que la discussion sur les idées abstraites ne fût pas nécessaire à l'argumentation est suffisamment prouvé par le fait que son auteur a pu la supprimer sans introduire le moindre changement dans ce qui précède ou ce qui suit. Mais il y a plus. Un simple coup d'œil jeté sur le sommaire montre que les trois paragraphes supprimés forment un hors-d'œuvre dans la discussion. L'argumentation d'Alciphron se résume ainsi : « A tout mot doit correspondre une idée. Il n'y a pas de connaissance, ni de foi possibles sans idée. Or il n'y a pas d'idée de la grâce. » Euphranor répond : « Les mots n'ont pas nécessairement pour but de suggérer des idées. Il est aussi difficile de se former une idée de la force que de s'en faire une de la grâce ; cependant des propositions utiles peuvent être formées relativement à la force. De même les mystères et les dogmes peuvent être utiles par les sentiments qu'ils suscitent, bien qu'aucune idée ne leur serve de fondement ¹. » En écartant la discussion des idées abstraites, les diverses propositions sont donc très bien enchaînées. Or les paragraphes supprimés prenant place entre l'argumentation d'Alciphron et la réplique d'Euphranor avaient pour but d'expliquer ce que sont les idées abstraites, et comment elles sont formées ; de faire voir que les idées générales abstraites sont impossibles ; et de montrer en quel sens il peut y avoir des idées générales. C'est là un développement purement philosophique, peu à sa place dans un ouvrage populaire, et qui, en faisant dévier la discussion, refroidit considérablement l'intérêt. Il est donc fort possible que Berkeley ne l'ait pas

1. Deuxième édition, § 2-10.

2. Première édition, § 4, 5, 6.

supprimé pour d'autres causes, et je suis même assez porté à croire que s'il l'a introduit dans la première édition, c'est que, reprenant dans le septième dialogue la conception pragmatiste du langage qui figure dans l'introduction des *Principes*, il a dû se laisser entraîner à reproduire intégralement les idées de cette introduction, et à en conserver le plan. Or comme, dans l'introduction, la théorie pragmatiste du langage vient à la suite de sa critique des idées abstraites, l'une peut très bien l'avoir conduit à exposer l'autre.

Ainsi, en supprimant un développement qui, par sa longueur même, faisait perdre de vue l'objet principal de la discussion, qui est la grâce, Berkeley n'a point entendu renoncer à son nominalisme. Et ce qui semble confirmer cette vue, c'est que dans la *Siris*, le philosophe continue de rejeter les idées abstraites au moment même où il adhère à la doctrine platonicienne des idées ¹. En outre, et ce fait est décisif, certains arguments de l'*Alciphron* s'appuient expressément sur la doctrine des idées abstraites. Ainsi Berkeley réfute les déterministes en montrant que séparer le jugement de la volonté, quand on discute sur l'existence du libre arbitre, est une abstraction ². Il montre ailleurs que la grâce ne doit pas être séparée de Dieu qui en est l'auteur, de l'homme qui en est le sujet, de la piété et de la vertu qui en sont les effets ³.

Toutefois, on peut admettre qu'après son adhésion au platonisme, la critique des idées abstraites, telle qu'elle est exposée dans *Alciphron*, ait perdu à ses yeux une partie de son importance et de sa valeur, ce qui aurait contribué à la lui faire retrancher d'une discussion où elle était plutôt nuisible qu'utile.

1. *Siris*, § 323.

2. *Alciphron*, VII, 7 [10].

3. *Ibid.*, VII, 18.

En résumé, l'évolution de la pensée de Berkeley n'a pas été une transformation du pour au contre, mais un progrès continu. Il a commencé par établir sa théorie des idées abstraites d'une manière négative, par opposition à celle de Locke : il n'existe point d'idées abstraites, mais seulement des idées particulières qui acquièrent une signification générale, du fait qu'elles sont associées à un mot qui s'applique également à toutes les idées semblables. C'est là ce qu'on peut appeler le *nominalisme* de Berkeley. — Ensuite, approfondissant la notion même de signification, il se trouve conduit à mettre en lumière le rôle de l'attention dans la conception de l'idée générale telle qu'il la conçoit ; nous pensons quand nous le voulons un triangle isocèle en tant que triangle, purement et simplement, et non nécessairement en tant que triangle isocèle. C'est reconnaître implicitement que l'esprit est capable de penser l'universel, bien que l'universel n'existe que dans l'individu, comme le veut Aristote. — Mais cette conception, de l'universel à son tour, n'étant possible que par un acte de l'esprit, par la concentration de notre attention sur ce qu'il y a de commun aux individus, l'universel lui-même, en tant que nous le pensons, constitue une *notion* et non pas une idée. Il se distingue ainsi de l'idée, il existe en dehors d'elle, dans l'esprit. C'est là ce qu'on pourrait appeler le *conceptualisme* de Berkeley.

Pour passer du conceptualisme au réalisme, Berkeley n'a rien eu à changer à cette conception, qui n'est en somme que sa théorie psychologique. Il lui a suffi de découvrir et de mettre en lumière les relations de sa psychologie avec sa métaphysique. Dans sa philosophie, en effet, l'être est pour ainsi dire réparti sur trois plans : 1° l'esprit qui perçoit ; 2° la représentation ou objet perçu ; 3° Dieu qui produit l'objet représenté en nous. Dans l'esprit qui perçoit, l'universel existe en tant que pensé, mais ne se sépare pas de la représentation des objets particuliers, quoiqu'il s'en distingue ; dans les choses, il existe en tant que produit ou passivement

reçu, et par conséquent n'a pas d'existence en dehors des individus représentés en nous ; en Dieu enfin, il existe en tant qu'agissant et en tant que pensé tout à la fois, c'est-à-dire en tant qu'idée platonicienne, principe et cause. Et de ce point de vue il est distinct des individus comme la cause l'est de ses effets.

CHAPITRE II

L'IMMATÉRIALISME.

La croyance à l'existence d'idées générales abstraites doit son origine au langage. On s'imagine qu'à chaque mot déterminé est attachée, une fois pour toutes, une idée abstraite qui en est l'unique signification ¹.

Pour éviter les inconvénients qu'entraîne la croyance aux idées abstraites, il faut donc se défier du langage et prendre garde, avant tout, de se payer de mots. Aussi Berkeley se propose-t-il d'envisager les idées en elles-mêmes, en laissant de côté, autant qu'il est en son pouvoir, les noms qui leur sont communément associés. Attitude intellectuelle qui lui permettra d'abord d'échapper aux controverses purement verbales et ensuite de se libérer des abstractions. Il reviendra donc à l'intuition directe, qui est infaillible. Car aussi longtemps qu'il considère ses propres idées, dépouillées des mots, il n'a affaire qu'à des objets qui lui sont adéquatement connus. « Je ne puis me tromper en pensant avoir une idée que je n'ai pas », non plus qu'en jugeant de la différence ou de la ressemblance, de l'accord ou du désaccord de mes idées. Pour voir si une idée est réellement incluse dans une idée complexe, je n'ai besoin que de faire attention à ce qui se passe dans mon propre esprit ².

C'est cette méthode que Berkeley applique dans sa critique de l'idée de matière. On donne le nom de matière à une substance distincte de l'esprit et existant hors de l'esprit.

1. *Principles*, introduction, § 18-20.

2. *Princ*, introd., §. 21, 22.

Mais mon intuition ne me révèle rien de tel. Les objets de ma connaissance sont d'abord des idées fournies par les sens ou formées par la mémoire et l'imagination, qui ne font d'ailleurs que reproduire ou combiner diversement les données des sens ; outre les idées, je connais quelque chose qui perçoit les idées, et en même temps qui se livre sur elles à diverses opérations, comme vouloir, imaginer et se souvenir. C'est ce que j'appelle la conscience (*mind*), l'esprit (*spirit*), l'âme (*soul*) ou le moi (*myself*) ¹.

Comme les idées s'accompagnent souvent l'une l'autre, nous donnons un nom aux groupes qu'elles forment ainsi, et nous disons de chacun de ces groupes qu'il est une *chose* : par exemple, un livre est une collection d'idées, c'est-à-dire de sensations de couleur, de poids, de résistance, etc. Or, lorsque je dis qu'une chose de ce genre existe, je veux dire qu'elle est perçue. Si j'écarte le mot, pour ne voir que ce qu'il signifie, il est absolument évident pour moi que la chose sensible et la perception de cette chose ne font qu'un. Le mot *existence*, en effet, a deux sens, et deux sens seulement : appliqué à l'esprit, il veut dire percevoir ; appliqué aux idées des sens, il veut dire être perçu. L'existence, séparée du fait de percevoir (ou de vouloir) et du fait d'être perçu, est une de ces idées abstraites dont l'impossibilité a été établie. C'est se contredire et se payer de mots que d'admettre « une notion d'entité ou d'existence » abstraite de l'esprit et de l'idée ².

« C'est, il est vrai, une opinion étrangement dominante parmi les hommes, que les maisons, les montagnes, les rivières, tous les objets sensibles, en un mot, ont une existence naturelle ou réelle distincte du fait qu'ils sont perçus par l'entendement. » Mais cette conception d'un monde sensible existant sans être perçu n'est au fond qu'une idée

1. *Princ.*, introd., § 1, 2.

2. *Ibid.*, § 4-7, 81.

abstraite, « car peut-il y avoir un procédé d'abstraction plus subtil que de distinguer l'existence des objets sensibles d'avec le fait d'être perçus, de manière à les concevoir existant non perçus¹ ? » L'existence et la perception ne font qu'un : « Il y a eu une odeur, cela veut dire : une odeur a été perçue ; il y a eu un son, il a été entendu ; une couleur, une figure, elles ont été perçues par la vue et le toucher² ». Comme il est impossible de voir ou de sentir quelque chose sans en avoir une sensation effective, il est pareillement impossible de concevoir une chose sensible ou un objet distinct de la sensation ou perception qu'on en a³. Ce qui est conçu est nécessairement dans l'esprit ; donc on ne peut rien concevoir indépendamment de l'esprit ; l'idée d'une chose conçue indépendamment de l'esprit est contradictoire⁴.

Cette critique de l'idée de matière implique deux thèses. Thèse subjectiviste : les qualités sensibles sont subjectives, en d'autres termes sont les manières d'être du sujet sentant. Thèse phénoméniste : les corps que nous percevons ne sont pas autre chose que ces qualités. C'est à vérifier ces thèses dans le détail que Berkeley va maintenant s'appliquer. A vrai dire, l'exposé seul de ces thèses est décisif : leur vérité est connue par intuition ; une simple réflexion sur les données immédiates de nos sens suffit à nous en assurer. Mais Berkeley ne veut laisser aux esprits aucune possibilité de doute : et dans son ardeur de convaincre, il tourne et retourne la question sous toutes ses faces, va au-devant de toutes les objections. Il établira donc sa première thèse, en montrant que toutes les qualités sensibles sont relatives au sujet sentant. Il établira la seconde, en montrant l'impossibilité d'une substance matérielle.

1. *Principles*, § 4, 5.

2. *Ibid.*, § 3.

3. *Ibid.*, § 5.

4. *Dialogues entre Hylas et Philonous* (premier dialogue).

§ 1. — *Subjectivité des qualités sensibles.*

Les philosophes antérieurs, Descartes en tête, à sa suite Malebranche et Locke, avaient distingué dans la matière deux sortes de qualités : les qualités premières, étendue, figure et mouvement, qui existent en soi ; les qualités secondes, couleur, saveur, odeur, etc., qui n'ont pas d'existence en dehors de l'esprit et sont produites par les mouvements de la matière agissant sur les organes de nos sens. Que les qualités secondes n'aient point d'existence hors de l'esprit, c'est ce qu'on peut démontrer par trois raisons : 1° elles sont accompagnées de plaisir et de douleur. Or le plaisir et la douleur qui accompagnent nos sensations ne forment avec elles qu'un seul et même état de conscience. La chaleur et la douleur d'une brûlure sont perçues toutes deux dans une indivisible intuition. Une sensation de chaleur augmentant d'intensité finit par devenir douloureuse au point de ne plus se distinguer d'une espèce particulière de douleur. Or le plaisir et la douleur sont subjectifs. Donc les sensations elles-mêmes sont subjectives. 2° Toutes les qualités secondes sont relatives. La couleur que je vois sur un nuage varie avec la distance. Le microscope nous fait voir les objets d'une couleur différente de celle qu'ils ont quand on les observe à l'œil nu. Le même objet revêt des teintes différentes suivant que nous le voyons à la lumière d'une bougie ou au grand jour, et ainsi de suite. Il en va de même pour les autres sensations. La même eau paraît chaude et froide en même temps, si l'une des mains que nous y plongeons est froide et l'autre chaude, etc. 3° Les qualités secondes sont immédiatement perçues par les sens, et comme telles ne peuvent exister que dans l'esprit. Il est en effet contradictoire d'admettre l'existence de sons qu'on n'entend point, de couleurs qu'on ne voit point, d'odeurs qu'on ne sent point, et ainsi des autres.

Maintenant tous les arguments qui valent contre l'existence indépendante des qualités secondes valent aussi contre les qualités premières.

1° Les qualités premières ne nous sont jamais données indépendamment des qualités secondes, et ne peuvent être conçues sans elles ¹. L'étendue visible n'existe point sans la couleur, et sans elle ne peut être imaginée. L'étendue tactile n'existe pas davantage, et ne peut être imaginée non plus sans la résistance ². L'espace vide ne peut être conçu sans le mouvement de mon corps, car en disant que l'espace est vide, j'entends par là que mon corps en se mouvant ne rencontre aucune résistance ³. La figure et le mouvement sont d'ailleurs inséparables de l'étendue : ils doivent donc disparaître avec elle, comme l'étendue elle-même disparaît avec les qualités secondes dont elle est inséparable ⁴. L'argumentation de Berkeley est ici toujours la même. Qualités premières et qualités secondes sont perçues ensemble, ne forment par conséquent qu'un seul et même état de conscience, sont saisies dans la même indivisible intuition. Prétendre isoler les unes des autres, pour se les représenter à part, c'est retomber dans l'erreur précédemment signalée des idées abstraites.

2° Les qualités premières sont tout aussi relatives que les qualités secondes. Considérons en effet *l'étendue*. D'abord elle varie en fonction du sujet percevant : ce qui est grand pour la mite est petit pour l'éléphant. Ensuite elle ne saurait être considérée comme une propriété réelle des objets. Aucune propriété réelle, en effet, ne peut être modifiée sans quelque modification de l'objet auquel elle est inhérente. Or, selon qu'on s'approche ou qu'on s'éloigne d'un objet, son

1. *Principles*, § 10.

2. *Hylas et Philonous*, 1^{er} dial., t. I, p. 404. *Theory of vision*, § 122, 123.

3. *Principles*, § 116.

4. *Hylas et Philonous*, 1^{er} dial., t. I, p. 401.

étendue visible varie ; — donc elle n'est pas réellement inhérente à l'objet. La *figure* est tout aussi relative, car le même objet, selon qu'il est vu à l'œil nu ou au microscope apparaît comme uni, rond et petit, ou comme grand, inégal et anguleux. Le *mouvement* n'a rien non plus d'absolu, puisque la rapidité du mouvement d'un corps est en proportion directe du temps qu'il met à parcourir un espace donné. Or le temps est mesuré par la succession des idées dans l'esprit, et celles-ci à leur tour se meuvent plus ou moins lentement suivant les esprits. Enfin la *solidité* se ramène à la sensation de résistance qui est relative au sujet percevant. Le sol qui s'effondre sous le poids d'un éléphant peut supporter une fourmi : il est donc mou pour l'un et dur pour l'autre ¹.

Il est à noter que tous ces arguments de Berkeley procèdent de la même attitude intellectuelle. La perception est un absolu. Il faut l'accepter comme telle, et toutes les difficultés tombent. Mais les philosophes se refusent à prendre les choses aussi simplement. Ils veulent considérer à part certains éléments communs à nos perceptions, et leur conférer une existence propre, ce qui revient à en faire des absolus. Or ce sont précisément ces absolus que notre expérience nous démontre être des relatifs, parce que ne répondant à aucune expérience particulière, et prétendant répondre à toutes, l'idée qu'on en suppose avoir se trouve à chaque instant contredite par nos intuitions.

3° En tant que perçues, les qualités premières ne peuvent, pas plus que les qualités secondes, exister hors de l'esprit ². Aux arguments qui prouvent la relativité des qualités premières, Hylas essaye de répondre en distinguant l'étendue absolue de l'étendue sensible. De ce que le *grand* et le *petit* consistent purement et simplement dans le rapport que

1. *Hylas et Philonous*, 1^{er} dialogue, t. I, p. 398 et suiv.

2. *Principles*, § 9 et suivants. — *Hylas et Philonous*, first dialogue, t. I, p. 402 sq.

d'autres êtres étendus soutiennent avec les parties de notre propre corps, et que, pour le mouvement, la rapidité et la lenteur soient tout à fait relatives à la succession des idées dans notre esprit, il ne s'ensuit pas que l'étendue absolue ou le mouvement absolu ne puissent exister hors de l'esprit. Les mathématiciens, par exemple, considèrent l'étendue et le mouvement en soi, abstraction faite de toute qualité sensible. — Philonous répond qu'on ne peut se former une idée abstraite de l'étendue dépouillée de tous modes sensibles, grandeur, petitesse, forme ronde ou carrée, etc., ni du mouvement dépouillé de tous modes sensibles, tels que rapidité ou lenteur, etc. On ne peut même séparer les idées d'étendue et de mouvement des idées de toutes les qualités qu'on appelle *secondes*. Les mathématiciens ne procèdent pas à cet égard autrement que les autres hommes, seulement « ils traitent de la quantité sans considérer quelles autres qualités sensibles l'accompagnent, parce que cela est tout à fait indifférent à leurs démonstrations ». Ils forment des propositions et des raisonnements généraux sur l'étendue et le mouvement, sans mentionner aucune autre qualité, et en ce sens ils les considèrent et les traitent abstraitement. Mais ils n'ont pas d'idée abstraite et pure de l'étendue et ne se forment pas du mouvement une idée qui soit exclusive de l'idée des corps.

Pour qu'on dise qu'un corps est mù, il faut que sa distance ou sa situation par rapport à un autre corps éprouve un changement, et dès lors la considération philosophique du mouvement n'implique pas l'existence d'un espace absolu distinct de celui qui est perçu par les sens ¹. D'autre part, nous ne pouvons même pas former l'idée de l'espace pur. La notion que nous avons de l'espace est en effet relative au mouvement de nos membres. Nous disons qu'il existe des corps lorsque nous rencontrons de la résistance, et qu'il y a

1. *Princ.*, § 115, 116.

de l'espace quand nos mouvements se font librement ¹. L'argumentation est dans son fond toujours la même. Toute l'existence des choses consiste à être perçues, et dès lors la perception est un absolu. Les qualités premières comme les qualités secondes sont perçues par nous. Or une perception ne peut exister indépendamment de l'esprit qui l'éprouve. Donc les qualités premières n'existent pas, sinon dans l'esprit qui les perçoit. Il n'y a aucune différence à cet égard entre les qualités premières et les qualités secondes.

Quant à considérer les qualités secondes comme dérivant des qualités premières, il n'y faut pas songer et la distinction, que les cartésiens fondent sur ce rapport de causalité, n'est pas plus valable. Pour les cartésiens, en effet, les mouvements des différentes parties de l'étendue produisent en nous les sensations d'odeur, de saveur, de couleur, etc. Mais, ici encore, la distinction est inadmissible entre des qualités qui seraient productrices et d'autres qui seraient produites. On ne peut supposer que l'étendue, qui est une idée, soit cause de quoi que ce soit, car toute idée est une modification passive de l'esprit, et par conséquent inactive ². C'est toujours la même argumentation, quoique l'application qui en est faite y soit nouvelle. Tout ce que nous percevons, y compris l'étendue, n'est qu'une modification de notre esprit. Mais Berkeley précise ici que cette modification est passive.

A la lumière des considérations qui précèdent, nous sommes en mesure de déterminer les rapports de l'immatérialisme de Berkeley et de son nominalisme.

L'immatérialisme de Berkeley dérive de sa théorie de l'abstraction. C'est sur sa théorie de l'abstraction qu'il s'appuie à chaque pas de son argumentation quand il essaye de démontrer sa thèse dans le détail, c'est-à-dire en l'appli-

1. *Principles*, § 116.

2. *Ibid.*, § 25.

quant non plus seulement à l'idée de substance matérielle, mais aux différents attributs qu'on peut reconnaître à celle-ci. La matière n'est rien, abstraite des qualités sensibles, qui ne sont rien elles-mêmes, abstraites de l'esprit. Les qualités premières ne sont rien, abstraites des qualités secondes. Les qualités secondes ne sont rien, abstraites des sensations affectives, qui ne sont rien elles-mêmes, abstraites du sujet sentant. Le même principe est perpétuellement invoqué ¹.

Toutefois, on aurait tort, d'en conclure que la théorie de l'abstraction est le véritable fondement de la critique berkeleyenne. Sans doute, le nominalisme de Berkeley une fois admis, son immatérialisme s'ensuit nécessairement. Mais en revanche, l'immatérialisme demeurerait, lors même que le nominalisme serait rejeté. Il demeurerait, parce qu'il résulte d'une attitude intellectuelle dont la négation des idées abstraites est, un des aspects, mais non le seul. La tendance à ne voir dans l'univers perçu qu'un état de conscience est antérieure à la critique des idées abstraites. On ne peut pas dire que le monde sensible est une collection de sensations parce que la matière est une idée abstraite, mais bien que la matière est une idée abstraite parce que le monde sensible n'est, en fait, qu'une collection de sensations. Les choses sensibles sont celles que nous percevons immédiatement par nos sens ; elles sont l'objet de notre perception ; or l'objet de la perception ne peut, sans contradiction, exister en dehors du sujet percevant. Voilà le fond de l'argumentation berkeleyenne, et elle résulte tout entière d'une réflexion de l'esprit sur les données immédiates de la perception. On peut l'exposer, sans rien lui ôter de sa force, indépendamment de la théorie des idées abstraites. L'immatérialisme est donc plus profond

1. *Princ.*, § 5, 6 in fine, 10. — *Dial. entre Hylas et Philonous*, I, t. I, p. 403.

que le nominalisme, et ce dernier prend ici l'apparence d'un moyen de polémique, d'un procédé de démonstration de la thèse principale, l'immatérialisme. L'application de la théorie de l'abstraction à la notion de matière n'était pas, à la vérité, nécessaire pour ruiner celle-ci ; mais elle se prêtait à une déduction logique propre à persuader ceux qui sont plus sensibles à l'enchaînement logique des idées qu'à l'intuition immédiate des faits. Elle rendait visible en outre l'unité de la pensée berkeleyenne par le rapport qu'elle établissait entre deux parties maîtresses du système.

§ 2. — *Inexistence d'une substance matérielle.*

Après avoir établi que les qualités sensibles sont subjectives, Berkeley entreprend de démontrer que les corps perçus par nous ne sont pas autre chose que ces qualités. En d'autres termes, il s'attache à prouver l'inexistence d'une substance matérielle distincte des qualités sensibles.

Quand on parle de substance matérielle, on n'entend rien par là que l'Etre en général, l'idée la plus abstraite et la moins compréhensible de toutes, à laquelle on associe les idées de qualités sensibles purement subjectives, ce qui revient à considérer celles-ci comme existant hors de l'esprit, chose contradictoire et inconcevable¹. Supposons d'ailleurs que des substances douées de solidité, de figure et de mouvement, pussent exister hors de l'esprit, comment nous serait-il possible de les connaître ? Ce ne serait pas par nos sens : nos sens ne nous font connaître que nos sensations, qui nous sont immédiatement connues, et dès lors ils ne peuvent nous informer qu'il existe en dehors de l'esprit (*unperceived*) des choses semblables à celles que nous percevons. Serait-ce donc par la raison inférant de ce que nous percevons ce que nous ne percevons pas ? *Mais pour qu'une telle inférence fût*

1. *Principles*, § 17.

possible, il faudrait qu'il y eût une connexion nécessaire entre ce que nous percevons et ce que nous ne percevons pas, et c'est ce que les matérialistes eux-mêmes n'ont jamais prétendu. Tout le monde admet que dans le rêve ou l'hallucination, nous sommes affectés par des idées semblables à celles que nous éprouvons en présence des corps, sans qu'il y ait au dehors des corps qui leur ressemblent, par où il est évident que la supposition de corps externes n'est pas nécessaire pour la production de nos idées. La connexion qui existe entre la représentation des corps et la réalité présupposée de ces corps, indépendamment de toute perception, ne peut donc être que contingente, et dès lors du représenté à l'irreprésenté aucune inférence n'est possible. Si l'on concédait aux matérialistes qu'il peut exister une substance matérielle, ils n'en seraient pas plus avancés, puisqu'ils sont obligés de reconnaître que l'existence de cette substance ne peut être ni constatée ni inférée ¹. Mais cette concession elle-même ne peut être faite, car la conception d'une telle substance est une pure impossibilité. Ce qui est conçu est nécessairement dans l'esprit. Donc on ne peut concevoir quelque chose indépendamment de l'esprit. L'idée d'une chose conçue indépendamment de l'esprit est contradictoire ².

L'argument est décisif. Toutefois, fidèle à son principe, qui est d'aller au-devant des objections pour ôter tout sujet de doute à ceux qu'il entreprend de convaincre, Berkeley examine les différentes manières dont on cherche à se représenter la substance matérielle.

1° Tout d'abord, on dira que les idées sont les copies de choses qui leur ressemblent et qui existeraient hors de l'esprit. Mais si les copies seules nous sont connues, comment pouvons-nous savoir qu'elles reproduisent exactement le modèle ?

1. *Principles*, § 18.

2. *Hylas et Philonous*, I, t. I, p. 411.

En outre, rien ne peut ressembler à une idée, si ce n'est une idée. Il nous est impossible de concevoir une ressemblance si ce n'est entre nos idées. Pour pouvoir comparer deux choses entre elles, il faut les percevoir l'une et l'autre. On ne peut donc pas dire d'une chose qui n'est pas une idée, qu'elle est semblable à une idée ou qu'elle en diffère ¹. Ainsi de deux choses l'une : ou ces originaux supposés sont perceptibles, et dans ce cas, ils sont des idées ; — ou ils sont impossibles à percevoir, et dans ce cas ils ne peuvent ressembler à rien. Une couleur ne peut ressembler à une chose invisible ².

2° Essaye-t-on maintenant de définir la matière comme la cause de nos sensations ?

La substance matérielle ne peut davantage être une cause. Prenons en effet les corps tels que les matérialistes se les représentent. Nous ne pouvons comprendre comment un corps peut agir sur un esprit : on n'a jamais expliqué comment des corps externes, des figures et des mouvements pouvaient produire une apparence dans la conscience, et les matérialistes eux-mêmes se reconnaissent incapables de le faire ³. Il y a plus. L'extension, la figure, le mouvement, ne sont que des idées ou des modifications de nos idées. Or nos idées sont des états passifs de notre conscience, leurs modifications sont des modifications passives de notre conscience. Il est donc impossible qu'elles soient causes de quoi que ce soit, et par conséquent l'extension, la figure, le mouvement, étant eux-mêmes des idées, ne peuvent produire en nous des idées ⁴. Plus précisément encore, essaye-t-on d'expliquer la production de nos idées en nous par l'action exercée sur nos nerfs et sur notre cerveau ? Mais quand on parle des idées comme produites par des impres-

1. *Commonplace Book*, p. 61. Cf. *Hylas et Philonous*, 3^e dialogue, p. 465.

2. *Principles*, § 8.

3. *Hylas*, II, t. I, p. 410 et suiv. *Principles*, § 19, Cf. *Siris*, § 251.

4. *Principles*, § 25.

sions faites sur notre cerveau, on conçoit nécessairement le cerveau. Il n'est donc qu'une idée. Or il est absurde qu'une idée, qui n'existe pas indépendamment de l'esprit, soit la cause de toutes nos autres idées ¹. M. Bergson reprendra plus tard l'argument en exposant que le cerveau n'est qu'un objet sensible entre les autres objets sensibles, une perception particulière dans l'ensemble de notre perception, et qu'il est dès lors déraisonnable de prétendre expliquer l'ensemble de notre perception par le cerveau qui en est une partie, de regarder un objet sensible particulier comme la cause productrice de tous les autres objets sensibles, dont l'ensemble constitue l'univers perçu ². — Toute cause réelle est d'ailleurs consciente et volontaire, car en dehors de la volition, aucune action ne peut être conçue. Il est donc absurde d'admettre une cause active de nos idées, différente de l'esprit ³. La matière, dans le sens courant du mot, est une substance étendue, solide, mobile, passive, inconsciente (*inactive, unthinking*) Or comment ce qui est inactif serait-il cause? Comment ce qui ne pense pas (*is unthinking*) serait-il une cause de pensée ⁴?

3° On dira peut-être que la substance matérielle est un *substratum*, l'existence des qualités sensibles ne pouvant être conçue sans un support. Mais comment conçoit-on la relation de ce support avec ses qualités? Veut-on dire qu'il les sous-tend? Il existerait alors sous les qualités sensibles, et en particulier sous l'extension, tout en restant distinct d'elles. Mais comment ce substratum de l'étendue ne serait-il pas étendu? Car supposer un substratum inétendu de l'extension, c'est ne rien dire d'intelligible, la notion même de substratum impliquant l'idée d'étendue. Et s'il est étendu, l'extension suppose une extension qui la supporte, et il n'y a pas

1. *Hylas et Philonous*, 2^e dial, t. I, p. 421, 422.

2. *Matière et Mémoire*, ch. I, premières pages.

3. *Hylas et Philonous*, II, t. I, p. 431.

4. *Ibid.*, p. 430.

de raison dès lors pour ne pas supposer un nouveau support de cette extension, et ainsi de suite à l'infini. Dire que les qualités sensibles ne peuvent être conçues sans un support revient à dire qu'elles ne peuvent être conçues sans quelque chose d'inconcevable ¹.

4° Il serait également vain de prétendre définir la matière comme un *instrument* dont Dieu se sert pour produire en nous nos idées. Car si cet instrument est conçu comme perceptible à nos sens, nous retombons dans la conception précédemment critiquée, et s'il est au contraire dépouillé de toute qualité sensible, nous ne pouvons nous en former aucune idée. Quand on définit la matière comme un instrument, on ne dit donc rien d'intelligible. D'autre part, cette hypothèse intelligible est en même temps inutile. Car un instrument est un moyen qu'on emploie pour faire ce que la volonté ne peut faire immédiatement, par elle-même et par elle seule. Je n'ai pas besoin d'un instrument pour mouvoir mon doigt, mais j'en ai besoin d'un pour couper un arbre. Comment dès lors Dieu, dont la volonté est toute-puissante, se servirait-il d'un instrument ² ? Dira-t-on que la matière est une occasion de l'action divine, en d'autres termes une substance passive et inconsciente, en présence de laquelle Dieu exciterait en nous nos idées ? Mais en premier lieu, cette substance est tout aussi indéfinissable comme occasion que comme instrument, et en second lieu, elle constitue également une hypothèse inutile. La seule raison qu'on puisse invoquer en sa faveur est en effet l'ordre et la régularité que nous constatons dans l'apparition et la disparition des phénomènes, cet ordre et cette régularité nous donnant à penser qu'il existe des occasions régulières de leur production en nous. Or dans cette hypothèse, Dieu produirait nos idées quand

1. *Hylas et Philonous*, I, t. I, p. 408 et suivantes. Berkeley reprend au cours de sa démonstration un argument de Malebranche (*Recherche*, III, II^e partie, ch. viii, 2).

2. *Hylas et Philonous*, II, t. I, p. 430-433.

les occasions elles-mêmes lui seraient présentes ; mais ces occasions ne peuvent lui être présentes que pour autant qu'elles existent dans l'esprit divin. Dieu ne peut donc se servir de la matière comme d'une occasion qu'à la condition de la percevoir. Et de ce qu'il existe des choses perçues par Dieu qui sont pour lui l'occasion de la production de nos idées en nous, on ne peut induire l'existence absolue d'une substance inconsciente. Au reste, la sagesse et la puissance de Dieu suffisent à rendre compte de la régularité des phénomènes naturels, et l'hypothèse des occasions est dès lors inutile ¹.

L'argumentation de Berkeley demeure constamment la même. Elle vise toujours à mettre en relief deux thèses essentielles. Thèse nominaliste : la matière est une idée abstraite, donc elle n'est rien de positif pour notre pensée. Thèse idéaliste : ce qui est perçu est un état de conscience, et un état de conscience n'existe pas en dehors de la conscience dont il est un mode. La seconde thèse est d'ailleurs plus profonde que la première et d'une portée plus générale. Car une fois reconnu que l'esprit ne peut sortir de lui-même et que, suivant l'expression de Condillac, « ce n'est jamais que nos propres pensées que nous apercevons » ², il va de soi que l'idée d'une substance matérielle, existant hors de l'esprit qui la pense, n'est qu'une abstraction vide de sens. L'idéalisme de Berkeley, de ce point de vue, peut servir de fondement à son nominalisme.

Le second des dialogues entre Hylas et Philonous fait précisément un perpétuel usage de cette double argumentation. Le premier dialogue a démontré l'inexistence de la matière. Hylas s'est déclaré convaincu. Mais au fond de lui-même, il estime, comme David Hume, que les arguments de Philonous « n'admettent point de réplique et cependant ne produisent

1. *Hylas et Philonous*, II, t. I, p. 434.

2. *Connaissances humaines*, début.

pas la conviction »¹. C'est à produire cette conviction que Philonous s'applique, et il le fait d'une double manière. D'une part, il presse Hylas de préciser ce qu'il entend par matière et le force ainsi à constater que quand il parle de la matière comme d'une substance, d'un modèle, d'une cause, d'un substratum ou d'une occasion, il emploie des mots vides de sens ; d'autre part, il lui prouve que si la matière lui apparaît comme concevable, c'est qu'il applique ce terme de matière à des qualités sensibles dont toute la réalité consiste à être perçues, ce qui est en contradiction avec l'idée de substance matérielle existant en soi. L'esprit d'Hylas oscille ainsi entre deux espèces de matières, une matière irréprésentable qui n'est qu'une abstraction, une matière représentable qui n'est qu'une perception, et tous les arguments de Philonous le ramènent sans cesse d'un point de vue à l'autre, jusqu'au moment où la thèse de l'idéalité de la matière devient pour lui croyance vivante et, comme telle, emporte définitivement sa conviction :

1. D. Hume, *12^e Essai*, I, note, trad. Pillon, p. 563. Cf. *Hylas et Philonous*, III, t. I, p. 442. « Truly my opinion is that all our opinions are alike vain and uncertain. What we approve to-day, we condemn to-morrow. »

CHAPITRE III

LA CAUSE DE NOS SENSATIONS : DIEU.

Le monde sensible n'est qu'un ensemble de perceptions, mais ces perceptions s'imposent à nous : elles sont involontaires. L'effort d'attention que nous faisons pour voir dépend de nous, sans doute, mais dans le fait même de voir ou de ne pas voir, nous sommes entièrement passifs, puisque la volition reste identique lorsqu'on regarde sans voir et lorsqu'on regarde et qu'on voit. Il faut donc que nos perceptions aient des causes différentes de nous.

Ces causes ne sont pas des choses immédiatement perçues par nous et, par suite, ne nous sont pas sensibles : nous savons en effet qu'une idée ne peut être la cause d'une autre. Elles ne peuvent non plus être semblables à nos idées, car une idée seule peut ressembler à une idée. Il faut donc qu'elles soient distinctes de nos idées et de nous-même ¹.

Toute cause est active, et nous ne pouvons concevoir une activité différente de notre volonté ². Donc la cause de nos sensations est une volonté. La cause est l'être même qui veut lorsque l'effet suit la volition. Si donc il existe hors de nous une cause productrice de nos perceptions, c'est qu'il existe hors de nous un être qui veut ces perceptions en nous ³.

Les corps, dès lors, existent même quand nous ne les percevons pas : ils existent comme des pouvoirs d'action dans l'être actif ⁴.

1. *Dialogues entre Hylas et Philonous*, I, *Theory of vision vindicated*, § 11 et 13.

2. *Dialogues*, I.

3. *Commonplace Book*, p. 18.

4. *Ibid.*, p. 61.

Quand nous avons bien compris la nature de la vision, nous pouvons, par le raisonnement, arriver à connaître la cause extérieure invisible de nos sensations ; nous pouvons savoir si elle est une ou multiple, intelligente ou aveugle ¹. Des effets que je vois produits, je conclus qu'il y a des actions effectuées. Ces actions supposent des volitions, ces volitions une volonté. De plus, les choses que je perçois doivent avoir, elles ou leurs archétypes, une existence extérieure à mon esprit, puisque l'expérience me montre qu'elles en sont indépendantes. Mais les idées, comme leurs archétypes, ne peuvent exister ailleurs que dans un entendement. Or volonté et entendement constituent, au sens strict, un esprit (*mind or spirit*). La cause de mes perceptions est donc à proprement parler un esprit ², puisqu'elle est un entendement et une volonté.

Essayons encore d'approfondir la nature de cet esprit. Quand je refuse aux choses sensibles une existence extérieure à ma pensée, je ne parle pas de ma pensée particulière, mais de toutes les pensées. Il est évident en effet qu'elles ont une existence extérieure à mon esprit, puisque l'expérience me montre qu'elles en sont indépendantes. Il y a donc quelque esprit dans lequel elles existent durant les intervalles de temps où je cesse de les percevoir, comme elles existaient avant ma naissance, et comme elles existeraient en me supposant anéanti. Or ce qui est vrai pour moi l'est aussi pour tous les autres esprits finis. Il faut donc qu'il y ait un Esprit éternel omniprésent qui connaît et comprend toutes choses, et qui nous les manifeste de la manière et suivant les règles qu'il a ordonnées, et que nous appelons les lois de la nature ³. Et si nous considérons en effet la constance, la régularité, l'ordre et l'enchaînement des choses de la nature, la surprenante magnificence, la beauté et la perfection des plus grandes, et la merveilleuse organisation des plus petites,

1. *Theory of vision vindicated*, § 17.

2. *Hylas et Philonous*, 3^e dial., t. I, p. 457, 458.

3. *Hylas et Philonous*, 3^e dial., t. I, p. 446, 447.

l'exacte coordination des parties et l'harmonie de l'ensemble, et par-dessus tout les lois du plaisir et de la douleur, les instincts, les appétits, les passions des animaux, et que d'autre part nous réfléchissions aux attributs de Dieu, l'Unité, l'Eternité, la Sagesse, la Bonté, la Perfection infinies, nous reconnaitrons que c'est Dieu lui-même qui, en créant les perceptions dans les esprits finis, établit l'ordre du monde et la cohérence de toutes choses entre elles, et en même temps permet à tous ces esprits de percevoir mutuellement leur existence ¹.

D'ordinaire on croit que Dieu connaît toutes choses parce qu'on croit à l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un Etre parfait et par conséquent omniscient. Berkeley prétend au contraire fonder l'existence de Dieu sur ce fait que les choses sensibles sont perçues par un Esprit infini et omniprésent. En d'autres termes, tandis qu'on procède généralement de la notion de Dieu à son omniscience, Berkeley conclut de la nécessité d'une omniscience à l'existence de Dieu. En effet, toute la réalité des choses consistant à être perçues, si elles ne cessent pas d'exister quand nous cessons de les percevoir, c'est qu'il y a quelque autre intelligence en qui elles existent, intelligence infinie et omniprésente. Dieu a donc en lui les idées de toutes les choses que nous percevons. Seulement ces idées de Dieu diffèrent des nôtres ; 1° en ce qu'elles ne s'accompagnent d'aucune affection ; 2° en ce qu'elles ne sont pas passivement reçues, mais activement produites ².

Berkeley arrive ainsi à concilier le sensualisme et la théologie traditionnelle. Rien de plus logique d'ailleurs que le développement de sa pensée. Plus les sensations sont variables par rapport au même individu, plus la constance qui se manifeste dans ces variations, et que nous appelons communément les lois de la nature, appelle une explication.

1. *Principles*, § 146 et 147.

2. *Hylas et Philonous*, 3^e dial. tr. fr., p. 246.

D'autre part, la permanence d'une chose en soi cause de nos sensations étant jugée une hypothèse inadmissible, il y avait lieu de se demander pourquoi les esprits différents, en qui seuls les sensations existent, perçoivent effectivement les mêmes choses, et pourquoi les sensations se reproduisent identiques, après des intervalles de non-perception, comme si les choses avaient subsisté ? Précisément parce qu'il établissait avec force la relativité et la subjectivité des qualités sensibles, Berkeley devait sentir impérieusement le besoin d'expliquer l'accord que manifestent les différents hommes au sujet des sensations qu'ils éprouvent, et l'unité de la nature résultant de la constance de ses lois. Or une cause unique, Dieu, permettait de résoudre d'un seul coup ce double problème.

Tout ce que nous voyons, entendons, touchons ou percevons par les sens étant un effet du pouvoir divin, Dieu se manifeste à nous en tous temps et en tous lieux, et rien n'est plus évident que l'existence d'un Dieu présent et intimement uni à nos esprits, produisant en eux toute la variété des sensations qui les affectent, dont nous dépendons absolument, en qui nous vivons, nous nous mouvons et avons notre être ¹. Dieu nous est ainsi connu avec autant de certitude et aussi immédiatement que tout autre esprit distinct de nous-mêmes. Son existence est même plus évidente que celle des autres hommes, puisque les effets de la nature sont infiniment plus nombreux et plus considérables que ceux qu'on attribue à des agents humains, et que tout ce qui révèle un homme ou un effet produit par lui révèle en même temps et avec plus de force encore l'auteur de la nature ².

1. *Principles*, § 148, 149. Cf. *Hylas et Philonous*, 2^e dial., t. I, p. 424, 425.

2. *Principles*, § 147.

CHAPITRE IV

LA SUBSTANCE SPIRITUELLE.

La réalité de la substance spirituelle est impliquée dans la critique de la notion de matière. Le monde sensible n'a pas de réalité métaphysique parce qu'il n'est qu'une manière d'être de l'esprit. Il existe donc en autre chose, tandis que l'esprit existe en soi. « Il n'existe à proprement parler que des personnes, c'est-à-dire des choses conscientes. Toutes les autres choses ne sont pas tant des existences que des manières d'être des personnes ¹. » Il y a contradiction à dire que les idées existent dans ce qui ne perçoit pas ; il n'y en a pas à dire qu'une chose qui perçoit en est le sujet ².

On voit par là combien il est vain de prétendre que Hume a fait pour la notion de substance spirituelle ce que Berkeley avait fait pour la notion de matière. La position de Berkeley est absolument différente, et beaucoup plus forte d'ailleurs qu'on ne l'accorde généralement. Sans doute Berkeley a tenu parfois le même langage que Hume. « L'existence même des idées constitue l'âme... L'esprit est un amas de perceptions. Posez les perceptions, vous posez l'esprit. Otez les perceptions, vous ôtez l'esprit ³. » Mais si l'esprit n'existe pas sans idées, il n'en reste pas moins une substance. Cette substance n'existe pas sans accidents, c'est-à-dire sans déterminations particulières ; mais son existence ne dépend pas de telle ou telle idée, n'est subordonnée à aucune idée en particulier : à ce titre, elle en est distincte. « L'esprit est

1. *Commonplace Book*, p. 59.

2. *Hylas et Philonous*, 3^e dial., t. I, p. 450.

3. *Commonplace Book*, p. 27, 28.

la seule substance dans laquelle puissent exister les idées : or il serait absurde que la substance qui supporte ou perçoit les idées fût elle-même une idée ou semblable à une idée ¹. »

Berkeley repousse une matière abstraite de ses qualités sensibles, en disant qu'il « ne semble pas moins absurde de supposer une substance sans accidents que de supposer des accidents sans substance » ². Or il suit de là qu'il est également absurde : 1° de supposer un moi sans phénomènes ; 2° de supposer les phénomènes du moi (par exemple le monde perçu) sans le moi. Par là, Berkeley est nettement opposé à Hume : le moi ne peut être une collection de phénomènes qui seraient dès lors des accidents sans substance ; et d'autre part, un moi distinct de ses phénomènes ne serait qu'une abstraction. La position philosophique de Berkeley excluait d'avance la critique de Hume.

Berkeley rejette la substance spirituelle en tant que substance inconnue. Non sans quelque hésitation d'ailleurs. Il s'est demandé si l'être n'est pas la substance de l'âme, ou si l'être ajouté aux facultés complète l'essence réelle et la définition adéquate de l'âme ³. Ceci revient à dire qu'il avait un vif sentiment de la substantialité de l'âme avant d'être arrivé à se former de celle-ci une notion distincte. Il ne voit pas la moindre raison d'admettre une substance pensante — quelque chose d'inconnu — qui perçoit, supporte et lie entre elles les idées ⁴. Mais ce qu'il rejette ainsi comme inutile, c'est l'entité des scolastiques, le noumène de Kant, car il admet au contraire la substance en tant que chose consciente, plus précisément en tant que volonté ⁵.

Quelles que soient d'ailleurs les oppositions apparentes ou

1. *Principles*, § 135.

2. *Ibid.*, § 67. Cf. *Hylas et Philonous*, 3^e dial., t. I, p. 449 (addition de la 3^e édition qui est une réponse anticipée à la critique de Hume).

3. *Commonplace Book*, p. 60.

4. *Ibid.*, p. 33.

5. *Ibid.*, p. 53. Cf. p. 19 et 52.

réelles des opinions qu'il exprime à ce sujet dans le *Commonplace Book*, ses affirmations sont extrêmement nettes dans ses ouvrages ultérieurs. « Outre cette variété sans fin d'idées ou d'objets de connaissance, il y a quelque chose qui les connaît et les perçoit, et qui exerce à leur égard diverses opérations comme de vouloir, d'imaginer, de se souvenir. Cet être ainsi doué d'activité et de perception est ce que j'appelle *conscience*, *esprit*, *âme* ou *moi*. Et par ces mots, j'entends non une de mes idées, mais une chose extrêmement distincte de celles-ci ¹. » L'esprit est la seule substance dans laquelle les idées peuvent exister, et par le mot esprit, il faut entendre ce qui pense, veut et perçoit. Ce que je suis moi-même, ce que je dénote par le terme *Je* est la même chose que ce qui est signifié par les termes d'âme ou de substance spirituelle ². « Combien de fois dois-je répéter que je connais mon propre être et en ai conscience, et que je ne suis pas mes idées, mais quelque chose de plus, un principe actif et pensant, qui perçoit et connaît les idées, et agit à propos d'elles ². Je sais que moi, un et identique, perçois à la fois les couleurs et les sons, qu'une couleur ne peut percevoir un son ni un son une couleur, que je suis par conséquent un principe individuel, distinct de la couleur et du son, et pour la même raison de toutes les autres choses sensibles et idées inertes ³. »

Le moi possède donc une existence distincte de celles de ses idées, en ce sens, du moins, qu'il n'est ni une idée particulière, ni une collection d'idées. « Que cette substance qui supporte ou perçoit les idées soit elle-même une idée ou semblable à une idée, c'est ce qui est évidemment absurde ⁴. » Mais d'autre part s'il n'y avait aucune idée sensible, il n'y aurait ni âme, ni perception, ni souvenir, ni amour, ni

1. *Principles*, § 2. Cf. *Hylas et Philonous*, 3^e dial., t. I, p. 447-448.

2. *Ibid.*, § 135, 137, 138, 139.

3. *Hylas et Philonous*, 3^e dial., t. I, p. 450.

4. *Principles*, § 135.

crainte... Aucune faculté ne pourrait s'exercer ¹. Sans perception, il n'y a pas de volition : il n'y a donc pas d'existence sans perception ². En somme, le moi est supérieur à ses phénomènes, quoiqu'il n'existe pas sans eux : « Aussi longtemps que j'existe ou que je veux, je dois avoir quelques idées. Mais aucune idée ou espèce d'idées ne m'est essentielle ³. »

L'esprit n'est donc pas une substance indéterminée. C'est un être actif, simple, sans division : en tant qu'il perçoit les idées, on l'appelle l'entendement, en tant qu'il les produit ou opère sur elles, la volonté ⁴. L'entendement n'est pas distinct des perceptions particulières ou idées ; la volonté n'est pas distincte des volitions particulières ⁵. Il y a lieu de noter ici que l'entendement chez Berkeley s'oppose à la volonté ou s'identifie avec elle suivant qu'on le considère sous son aspect passif (dans son contenu) ou sous son aspect actif (dans ses opérations). Ainsi lorsqu'il dit que l'entendement n'est pas distinct des perceptions particulières, ou lorsqu'il déclare la substance active distincte de l'entendement, Berkeley visiblement envisage l'entendement sous son aspect passif, en tant que réceptivité ⁶. Au contraire, l'entendement, pris pour une faculté, n'est pas réellement distinct de la volonté ⁷. « L'idée est l'objet de la pensée. Ce que je pense, quoi qu'il puisse être, je l'appelle idée. La pensée elle-même, ou le fait de penser, n'est pas une idée, c'est un acte, c'est-à-dire une volition — j'entends la volition distincte (*contradistinguished*) de ses effets, — la volonté ⁸ ». « Je dois comprendre (*include*) l'entendement et la volonté dans le mot *esprit* par

1. *Commonplace Book*, p. 16.

2. *Ibid.*, p. 37.

3. *Ibid.*, p. 54.

4. *Principles*, § 27.

5. *Commonplace Book*, p. 31. Cf. p. 55.

6. *Ibid.*, p. 88.

7. *Ibid.*, p. 31.

8. *Cpl. B.*, p. 16.

lequel je désigne tout ce qui est actif ¹. » Il en résulte que l'âme est essentiellement volonté. Sa substance est son action même.

La substance de l'esprit étant d'agir, nous ne pouvons nous en faire une idée, car toutes les idées étant passives et inertes, elles ne sauraient, par le moyen de la ressemblance et des images, représenter en nous ce qui agit. L'esprit n'est donc pas connaissable, n'étant pas une idée ². « Nous connaissons la substance du corps, nous ne connaissons pas celle de l'âme : elle n'est pas connaissable, étant un acte pur... ³ Telle est la nature de l'esprit ou de ce qui agit, qu'il ne peut être perçu par lui-même, mais seulement par les effets qu'il produit ⁴ ».

Cependant nous avons une notion de l'âme, de l'esprit (*spirit*) et des opérations de l'esprit (*mind*), telles que vouloir, aimer, haïr, puisque nous connaissons ou comprenons la signification de ces mots ⁵. Le fait de ne pas posséder une idée de l'esprit, n'est donc pas une marque d'ignorance à l'égard de la vraie nature de celui-ci, puisqu'il est absolument impossible qu'une telle idée existe. Juger nos facultés défectueuses parce qu'elles ne nous la fournissent pas serait aussi absurde que de leur reprocher de ne pouvoir concevoir un carré rond ⁶.

La conscience que nous prenons de notre activité est donc l'origine de nos notions d'esprit, de volonté, etc., et sur ce point Berkeley demeure fidèle à son attitude intellectuelle, qui consiste à prendre les choses très simplement, c'est-à-dire telles que son intuition les lui révèle. M. Maxime David observe que les notions de Berkeley semblent correspondre

1. *Cpl. B.* p. 55.

2. *Ibid.*, p. 53. Cf. *Principles*, § 135-139.

3. *Ibid.*, p. 40.

4. *Principles*, § 27.

5. *Ibid.*, § 27, 142.

6. *Ibid.*, § 135, 136.

à ce que Locke appelle : 1° idées de réflexion ; 2° idées de relations, et qu'il passe des unes aux autres par cette remarque que toutes les relations renferment un acte de l'esprit ¹. Il faut ajouter que chez Berkeley la notion est une pensée vivante. Elle appartient au domaine de la vie vécue, et non à celui de la représentation. « *Je ne suis pas prophète*, écrit-il, après avoir parlé de l'inspiration divine, et *par conséquent je ne puis prétendre à une claire notion de cette matière*, mais je ne puis me refuser à admettre qu'un véritable prophète ou une personne inspirée puisse avoir des moyens sûrs de discerner entre l'inspiration divine et la fantaisie d'un hypocondriaque, comme vous pouvez distinguer le sommeil et l'état de veille ². » Pour la personne véritablement inspirée, en effet, l'inspiration constitue une expérience vécue, hors de laquelle il ne saurait y avoir une notion claire.

1. M. David, *Berkeley*, p. 29, note. Cf. *Principles*, § 142, et *Commonplace Book*, p. 36.

2. *Alciphron*, VI, 9.

CHAPITRE V

LA VOLONTÉ.

Berkeley n'a nulle part exposé d'une manière suivie et systématique sa théorie de la volonté. Dans son livre des *Principes de la connaissance humaine*, publié en 1710 et intitulé « Partie I », la théorie de l'esprit et de ses notions n'est qu'ébauchée. La deuxième partie n'ayant jamais vu le jour, nous pouvons nous demander si Berkeley n'avait pas réservé pour elle les développements insérés en 1734 dans la seconde édition des *Principes*, et qui peuvent avoir ainsi suppléé en une faible mesure à la théorie plus complète qu'il avait peut-être eue en vue. Dans ce cas, la théorie de la volonté aurait pu trouver place dans cette deuxième partie. Mais qu'elle n'ait jamais été envisagée par lui, ou qu'elle n'ait jamais été écrite, ou qu'étant mise par écrit, il l'ait égarée au cours de ses voyages ¹, il n'en est pas moins certain que les ouvrages postérieurs à la première édition des *Principes* ne nous la restituent pas dans son intégrité. C'est dans les textes fragmentaires du *Commonplace Book* que nous devons en chercher les éléments, et c'est par la comparaison de ces textes avec les autres ouvrages de Berkeley que nous pouvons espérer lui donner quelque unité.

Les vues relatives à la volonté peuvent se ramener aux trois thèses suivantes :

1° La volonté est incommensurable à l'entendement, et en ce sens, à proprement parler, inconnaissable ;

1. FRASER, Introduction, t. I, p. XLIV. Cf. l'édition de 1871, t. IV, *Life and letters*, ch. II, p. 42, 43.

2° Elle est la substance même de l'esprit, et comme telle, identique au sujet connaissant ;

3° Elle est toujours la même, une, identique, incorruptible, immortelle, diversifiée seulement par ses effets.

La grande cause de perplexité et d'obscurité en traitant de la volonté, est que nous voulons faire d'elle un *objet* de notre pensée : nous nous imaginons que nous pouvons la percevoir, la contempler, la voir comme une de nos idées. Or ce n'est pas une idée et il n'en existe pas d'idée. L'activité de l'esprit est absolument différente de l'entendement, puisque l'entendement est passif ¹. La volonté est acte pur, ou plutôt pur esprit, et comme telle, n'est ni imaginable, ni sensible, ni intelligible : elle n'est en aucune manière l'objet de l'entendement ². Ces formules sont d'ailleurs entièrement d'accord avec ce que Berkeley dit ailleurs de l'esprit, et il en doit être ainsi en effet, puisque l'esprit, en tant que distinct du contenu de l'entendement, n'est que volonté.

Ainsi Berkeley a un sentiment très vif de ce qu'il y a d'original dans le fait même de vouloir. Ce sentiment est si fort qu'il se refuse par moments à penser la volonté sous un concept, même celui d'unité, même celui d'être. « Vous me demandez si ces volitions font *une* volonté. Ce que vous me demandez ne porte que sur un mot, l'unité n'étant rien de plus ³. » — « La substance de l'esprit est ce qui agit, cause, veut, opère, ou si vous aimez mieux, pour éviter l'équivoque du mot « ce », le fait même d'agir, de causer, de vouloir, d'opérer... (*to act, cause, will, operate*) ⁴. Ceci revient à dire, au fond, que la volonté est l'être même, et que l'être fait l'objet d'une intuition que rien ne remplace.

Aussi avons-nous vu qu'il identifie la volonté et la substance même de l'esprit. « L'âme est la volonté à propre-

1. *Cpl.B.*, p. 33 et 34

2. *Ibid.*, p. 52, 53. Cf p. 35.

3. *Ibid.*, p. 41.

4. *Ibid.*, p. 53.

ment parler, et en tant qu'elle est distincte des idées ¹ ». L'esprit — la substance active — qui est l'âme et Dieu, est la volonté seule. « Les idées sont des effets — des choses impuissantes ². » Et Berkeley se demande s'il ne ferait pas mieux d'accorder que les couleurs existent en dehors de l'esprit, entendant par l'esprit la substance active qu'il appelle *Je* ou *moi* — et qui semble être distincte de l'entendement ³.

Il oppose donc l'esprit à l'entendement, comme ce qu'il y a d'actif à ce qu'il y a de passif en nous. Il les identifie au contraire lorsqu'il envisage l'entendement, non plus dans son contenu, mais dans sa forme. Le mot esprit désigne à la fois la volonté et l'entendement, tout ce qui est actif ⁴. « L'entendement, écrit-il alors, est une sorte d'action... L'entendement, considéré comme faculté, n'est pas réellement distinct de la volonté ⁵ ». De ce point de vue, on peut dire que l'entendement et la volonté se confondent, ou plutôt qu'ils ne sont que deux idées abstraites, en d'autres termes qu'ils ne sont rien, n'étant pas différents, même par une distinction de raison, de l'esprit en tant que faculté, c'est-à-dire en tant qu'actif ⁶.

Enfin, d'après le *Commonplace Book*, la volonté est en elle-même une et identique. En premier lieu, nous ne voyons pas de différences entre les volitions elles-mêmes, mais seulement entre leurs effets. C'est donc par leurs effets seuls qu'elles diffèrent les unes des autres. « Volonté, entendement, désir, haine, etc., pour autant qu'ils sont des actes ou impliquent l'action, ne diffèrent pas. Toutes leurs différences consistent dans leurs objets [les] circonstances [où elles se produisent], etc... Il y a une volonté, un acte, distingué par

1. *Commonplace Book*, p. 16.

2. *Ibid.*, p. 41.

3. *Ibid.*, p. 88.

4. *Ibid.*, p. 55.

5. *Ibid.*, p. 52, 31.

6. *Ibid.*, p. 57.

ses effets. Cette volonté, cet acte est l'esprit, c'est-à-dire le principe actif, l'âme, etc. ¹ » En second lieu, cette volonté, toujours la même, est permanente : elle accompagne toutes les représentations. « Pendant que j'existe ou que j'ai une idée, ma volonté est éternellement, constamment agissante. Le consentement que je donne à mon état actuel est un acte de ma volonté ². » Il semble que l'âme, en tant que volonté, soit immortelle, incorruptible ³. Et Berkeley se demande si l'identité de la personne ne consiste pas dans la volonté ⁴.

Que Berkeley n'ait pas abandonné ces conceptions du *Commonplace Book*, c'est ce qui résulte des textes mêmes de la *Siris*, où nous le voyons reprendre sous une forme nouvelle les trois thèses formulées dans son journal philosophique. La volonté divine possède en effet au plus haut degré les caractères essentiels de la volonté humaine. Elle est ineffable, comme l'autre est inconnaissable ; nous ne pouvons en avoir la notion qu'en nous identifiant à elle par l'extase. Elle est la substance divine elle-même, *fons Deitatis* ; comme telle, elle engendre l'intelligence de Dieu qui est toute action. Enfin elle est une en elle-même, diversifiée seulement par ses effets dont l'ensemble constitue le monde sensible perçu par nous ; elle est aussi immuable, éternelle, incorruptible. Elle est l'unité absolue, la raison de l'unité du monde dans son ensemble, et de l'unité de chaque être pris en particulier, la même unité étant en Dieu la force qui produit, dans l'âme la force qui conserve l'âme et le corps, dans les institutions humaines l'autorité qui fonde. Ainsi Berkeley reconnaît ici implicitement à la volonté humaine les caractères essentiels par lesquels il la caractérisait dans le *Commonplace Book*, et en même temps il rend raison de ces caractères par sa théorie de la participation des

1. *Cpl. B.*, p. 49, 55.

2. *Ibid.*, p. 49.

3. *Ibid.*, p. 51.

4. *Ibid.*, p. 72.

créatures aux perfections divines : il les fonde en quelque manière en Dieu ¹.

Si l'on veut bien remarquer, d'autre part, que les autres ouvrages de Berkeley, non seulement ne contiennent rien de contraire à ses premières intuitions, mais au contraire n'affirment rien qui ne soit en parfait accord avec elles, puisque ce qu'il disait autrefois de la volonté, il l'affirme maintenant de l'esprit, en définissant l'esprit de telle sorte qu'il apparaît identique à la volonté, il serait assez peu vraisemblable qu'il eût abandonné dans les *Principes* ses idées du *Commonplace Book* pour y revenir sur le tard dans la *Siris*. Hypothèse pour hypothèse, celle qui consiste à présumer que Berkeley n'a jamais varié est de beaucoup la plus simple, la plus logique et la plus claire. La seule difficulté qu'on y puisse trouver, c'est que la théorie de la volonté n'est pas exposée d'une manière explicite dans les *Principes*, et de ce fait même, on peut assez aisément rendre raison. Peut-être, en effet, Berkeley n'a-t-il pas senti toute l'importance de sa théorie, étant donné que cette importance, à nos yeux, résulte du développement ultérieur de la philosophie européenne. C'est parce qu'on a vu dans l'intuition de la volonté un moyen d'échapper aux conséquences de la critique de Hume et de Kant, qu'on a considéré la thèse de l'incommensurabilité de la volonté à l'entendement comme absolument capitale. Mais par rapport à l'immatérialisme, point essentiel de son système, ce que Berkeley avait dit de l'esprit et de ses notions suffisait. On s'explique dès lors que l'étude des rapports de l'intelligence et de la volonté divine, entreprise sous l'influence du néo-platonisme, ait seule ramené son attention sur ce point.

1. *Siris*, § 320, 353, 358, 361.

CHAPITRE VI

LA CAUSALITÉ.

§ 1. — *La notion de cause.*

Si Dieu est la cause de l'existence des corps, existence qui consiste dans la perception même que nous en avons, il est de toute évidence qu'il est aussi la cause de leur existence successive en différents lieux de l'espace, c'est-à-dire du mouvement perçu ¹. En d'autres termes, les différentes positions successives du corps en mouvement sont autant d'états passifs produits par Dieu en nous. Ainsi le mouvement qui passe en physique pour une action productrice de multiples effets n'est métaphysiquement qu'un état passif ². La cause du mouvement et du repos des corps n'est autre que la cause même de leur existence. En créant en nous ces perceptions dont l'ensemble et la succession constituent le monde sensible et son devenir, Dieu produit tous les mouvements perceptibles et par conséquent tous les mouvements réels. « Il ne faut pas chercher à l'existence successive des corps dans différentes parties de l'espace une cause différente de celle dont dérive l'existence successive de ces mêmes corps à différents moments du temps ³. »

Il suit de là que toutes les causes ne sont en réalité que des occasions. Nous pouvons, pour nous conformer à l'usage courant, les appeler des causes, mais à la condition d'entendre par là des causes qui ne font rien ⁴. Seules sont véri-

1. *De motu*, § 34.

2. *Siris*, § 161.

3. *De motu*, § 34.

4. *Commonplace Book*, p. 55.

tablement agissantes les causes spirituelles, en d'autres termes, les volontés.

La théorie de la causalité chez Berkeley peut être comparée avec fruit à celle de Hume, et ici encore nous pouvons dire que Berkeley bien compris eût rendu Hume impossible. Pas plus qu'il n'avait à appliquer à la substance spirituelle les procédés de critique par lesquels il avait ruiné la notion de matière, Berkeley ne devait logiquement appliquer à la cause psychologique ce qu'il disait de la cause physique. Pour lui, tous les phénomènes du monde extérieur ne sont que nos *idées*, et ces idées, se produisant en nous sans participation de notre volonté, sont des états passifs de notre conscience. Or toute cause est active. Donc une idée, étant passive, ne peut être cause d'une autre idée. Il affirme ainsi, avant Hume, que dans le monde extérieur la causalité est pure succession, ou, pour parler comme nos contemporains, que le rapport de causalité est synthétique. Seulement, à la différence de Hume, il n'étend pas à la causalité interne ce qu'il a établi pour la causalité externe. Il distingue la *cause physique*, qui n'est en réalité qu'une *occasion*, de la *cause psychologique*, seule véritablement agissante. Or, du point de vue de Berkeley, la position de Hume est absolument intenable.

Hume conçoit la causalité interne comme une succession d'états passifs, au mépris de ce qu'il y a de proprement original dans l'activité consciente. Sa cause est une cause qui a cessé d'agir. Son effet, un effet qui a cessé de se produire. Il affirme que la conscience empirique ne peut révéler un lien causal entre la volition et le mouvement qui la suit, sans s'apercevoir qu'il n'a pas le droit de séparer la volition du mouvement, d'isoler l'effet de la cause ou la cause de l'effet. Dans la conscience que j'ai de mon initiative créatrice productrice de mouvements, les deux choses ne sont point séparées : c'est un indivisible. L'erreur de Hume était donc de transformer la volonté en représentation, l'activité réelle

en une succession d'états passifs, ou, comme dirait Henri Bergson, de morceler le devenir continu de la conscience en états immuables et distincts. Fidèle à son point de vue, qui est de prendre la réalité telle qu'elle s'offre, Berkeley, tout au contraire, conserve à la volonté son caractère original : il l'affirme irreprésentable, impossible à connaître par *idées*, mais connaissable seulement par *notion*. On ne saurait donc lui reprocher de n'avoir pas soumis à la critique la notion de cause. Ce n'est pas là une lacune de son système, mais une preuve de sa cohérence.

D'autre part, Berkeley diffère encore de Hume en ce que sa théorie de la causalité externe suppose une causalité transcendante par rapport aux phénomènes, toute passion en nous supposant une action exercée sur nous du dehors. Or il découle de là des conséquences importantes pour l'intelligence du système.

La critique du concept de cause — appliqué au monde matériel, implique chez Berkeley, aussi bien que la critique de l'idée de matière, l'existence de la substance spirituelle. C'est parce que la matière est un état de notre âme qu'elle n'existe pas en soi ; c'est parce qu'elle est un état passif qu'on lui doit refuser toute causalité. Or un état passif ne peut exister que comme mode d'une substance, que dans une substance. Il y a contradiction à dire que les idées existent dans ce qui ne perçoit pas ou sont produites par ce qui n'agit pas. Il n'y en a point à dire qu'une chose qui perçoit en est le sujet, ou qu'une chose active en est la cause¹.

Pour Berkeley, dont toutes les idées prétendent se référer à une expérience vécue, ce qui est passif, c'est ce qui est involontaire : et ce qui est involontaire ne peut exister que chez un être doué de volonté, par conséquent dans une substance. De ce point de vue, la cause de nos sensations est donc une limitation de notre activité, et Berkeley tend en

1. *Hylas et Philonous*, t. I, p. 450.

effet de plus en plus à faire du sentiment de cette limitation le fondement de sa croyance à l'existence d'une cause extérieure de nos sensations.

Dans ses premiers ouvrages, en effet, il établit par un raisonnement l'existence d'une cause *réelle* de nos sensations : nos sensations sont involontaires ; donc elles ont une cause distincte de nous ; or toute cause est volonté. Il démontre ainsi l'existence de Dieu par un raisonnement qui lui est propre. Dans l'*Alciphron*, il fait de la cause réelle de nos sensations le résultat d'une inférence : Dieu nous est connu comme les autres hommes, son existence étant inférée de l'ensemble des signes que nous appelons la nature, de même que l'existence de nos semblables — en tant qu'esprits pensants — est inférée de cet ensemble de signes que nous appelons leurs corps et le mouvement de leurs corps¹. Il généralise donc son raisonnement de tout à l'heure en y faisant participer tous les esprits. Or par là même, il tend à donner à son inférence le caractère d'une intuition, la répétition des expériences donnant aux idées associées l'instantanéité et l'apparente simplicité de l'intuition. Dans la *Siris* enfin, il semble que la réflexion de l'esprit sur la sensation de résistance nous révèle intuitivement une activité qui nous limite².

Or cette évolution était dans la logique même du système.

La causalité divine n'est pas, à proprement parler, démontrée par une application transcendantale du principe de causalité. Un tel principe serait une abstraction, une de ces abstractions que Berkeley rejette : dans son système, les vérités éternelles s'évanouissent³. Ce qu'il veut dire, c'est que le monde matériel étant perçu par nous comme un état passif de notre conscience, la notion d'une cause qui le produit est impliquée dans notre perception même. La passivité

1. *Alciphron*, IV, § 5, t. II, p. 161.

2. *Siris*, § 290.

3. *Cpl. B.*, « What becomes of the *æternæ veritates* ? They vanish », t. I, p. 44.

en nous séparée de l'action exercée sur nous est une abstraction : Berkeley, en la rejetant comme irréaliste, reste donc fidèle à son attitude intellectuelle, qui est de s'en tenir autant que faire se peut aux données immédiates de la conscience. Une idée générale n'étant pour lui qu'une idée particulière envisagée sous un point de vue déterminé et comme telle représentative de toutes les idées particulières semblables, il est de toute évidence qu'il ne peut faire appel à une idée générale quelconque sans se référer à une idée particulière, en d'autres termes à une intuition et, d'une manière générale, à une expérience vécue. L'idée d'une cause extérieure de nos sensations ne peut donc avoir de valeur que si elle se réfère à une intuition, non pas seulement l'intuition de notre propre vouloir, qui ne saurait nous fournir l'idée d'une cause extérieure, mais *l'intuition de notre propre vouloir limité*, ce qui est tout différent ¹. Cette intuition prend la forme d'un raisonnement ², mais cette forme ne saurait nous faire illusion, si l'on considère ici non les mots, mais le mouvement même de la pensée, comme Berkeley nous y invite lui-même expressément ³.

En ce cas, objectera-t-on, pourquoi Berkeley raisonne-t-il, au lieu de faire purement et simplement appel à l'intuition ? — Simplement parce que le problème ne se posait pas à lui

1. *Siris*, § 290. « Body is opposite to spirit or mind. We have a notion of spirit from thought and action. We have a notion of body from resistance. So far forth as there is a real power, there is spirit. So far forth as is there resistance, there is inability or want of power : that is, there is a negation of spirit. »

2. « From the effects I see produced, I conclude there are actions, and because actions, volitions ; and because are volitions, there must be a will. » (*Hylas et Philonous*, 3^e dialogue, t. I, p. 457, 458.)

3. « Whoever therefore designs to read the following sheets, I entreat him that he would make my words *the occasion of his own thinking*, and endeavour to attain the same train of thoughts in reading that I had in writing them ». (*Principles*, Introd., § 25.) Cf. *Cpl. B.*, p. 40 : « Whatever I see myself, 'tis impossible I can paint it out in words. »

comme il se pose pour nous. Se proposant de persuader son lecteur, il était tout naturel qu'il fit un raisonnement de l'effet à la cause, la valeur du principe de causalité n'étant alors mise en doute par personne. C'est la critique de la raison pure qui a conduit les philosophes à distinguer la raison abstraite, dont le domaine est la science, de l'intuition par laquelle seule une métaphysique est possible. Mais tant que l'usage immanent et l'usage transcendant de la notion de cause n'avaient pas été distingués, Berkeley devait employer le langage et la méthode de démonstration des philosophes de son temps. Descartes aussi avait présenté sous la forme d'un raisonnement les intuitions du *Cogito ergo sum* et de la preuve ontologique. Berkeley n'avait aucune raison pour rompre avec la tradition philosophique en un pays où la tradition a tant de force, alors surtout que l'ardeur généreuse de son esprit de prosélytisme le portait à entrer dans les vues et à employer les expressions de ceux qu'il entreprenait de persuader. Il était donc naturel qu'il vît dans la cause de nos idées un objet de la raison ¹, au lieu de parler d'intuition, comme il l'eût vraisemblablement fait s'il eût écrit de nos jours.

Mais il y a plus. La cause, étant essentiellement active, ne saurait être pensée comme une *idée*, mais seulement comme une *notion*. Or ce que Berkeley entend par notion répond à ce que nous entendons généralement par intuition. L'esprit ne peut donc penser à la cause de nos sensations sans s'identifier en quelque manière avec elle, sans coïncider, lui qui est essentiellement volonté ², avec l'action divine elle-même ³.

D'ailleurs la cause de nos sensations est Dieu et la Divinité est objet bien plutôt d'une connaissance intellectuelle que

1. *The theory of vision vindicated*, § 12.

2. *Cpl. B.*, p. 31 : « The understanding, taken for a faculty is no really distinct from the Will. »

3. *Siris*, § 345 et 347.

d'une faculté discursive¹ : nous y sommes conduits par la plus haute de nos facultés, l'entendement pur, qui perçoit le vrai principe d'unité, d'identité et d'existence. — Peut-être les textes ne sont-ils pas ici absolument décisifs, mais à supposer que nous donnions des contours trop nets à une pensée qui chez Berkeley demeure enveloppée, tout au moins faudrait-il reconnaître que nous obéissons à l'esprit même de sa doctrine et à la logique interne de son système, en particulier à la tendance qu'il a de considérer la vérité comme chose vécue plutôt que comme chose représentée.

§ 2. — *La liberté.*

Outre les causes physiques, qui ne sont que des occasions, il existe des causes spirituelles qui méritent véritablement le nom de causes². Les causes sont d'une part la volonté divine, d'autre part les volontés des êtres finis.

Dieu étant la cause de nos sensations et les hommes ne se connaissant les uns les autres que par les sensations qu'ils éprouvent, il en résulte que l'action divine seule établit un lien entre les divers esprits. La volonté d'un homme n'a d'autre objet que le mouvement de ses membres : or la perception de ce mouvement est produite dans l'âme d'autrui par le créateur et dépend de sa volonté³. Les différents esprits sont donc, comme les monades de Leibniz, incapables d'agir les uns sur les autres, leur volonté n'ayant d'efficacité que parce que Dieu s'y prête en produisant dans l'esprit des autres les sensations qu'ils veulent produire — ou, ce qui revient au même, parce que, connaissant par expérience la manière d'opérer uniforme de Dieu, ils règlent leur désir sur la volonté divine que les lois de la nature leur manifestent.

1. *Siris*, § 303.

2. *Commonplace Book*, p. 55.

3. *Principles*, § 147.

lent. La pensée de Berkeley peut donc, *mutatis mutandis*, être rapprochée de celle des métaphysiciens du XVII^e siècle, dont la tendance est de mettre toute causalité en Dieu par suite de la difficulté qu'ils éprouvent à admettre l'action de la substance étendue sur la substance pensante ou celle de la substance pensante sur la substance étendue. Seulement, tandis que ces métaphysiciens aboutissaient au déterminisme universel, Berkeley pose l'activité humaine et l'activité divine, comme se conditionnant en quelque sorte l'une l'autre, les différents esprits agissant les uns sur les autres par l'intermédiaire de Dieu.

Cette espèce de dépendance mutuelle de la volonté divine et des volontés particulières, ou, pour parler plus exactement, cette solidarité de tous les instants qui les unit, n'empêche pas qu'elles ne soient libres l'une et l'autre.

1° L'activité de l'homme est libre. L'esprit considère ses idées, choisit, rejette, examine, délibère, en un mot agit sur elles, et non elles sur lui. Il se détermine ainsi lui-même. En effet il ne peut être déterminé par les objets extérieurs, puisque ceux-ci sont inertes, ni par ses autres idées, images et souvenirs, pour la même raison ¹. « C'est folie que de rechercher ce qui détermine la volonté. Le malaise, etc., sont des idées, donc sont inactifs, donc ne peuvent rien faire, donc ne peuvent déterminer la volonté. ² » Quant à demander si l'on peut vouloir les deux côtés de l'alternative, c'est absurde, car le mot « peut » présuppose la volition... Locke pose une question absurde lorsqu'il demande si l'homme est libre de vouloir ³. En somme, l'attitude de Berkeley en ce qui concerne le libre arbitre peut être rapprochée de celle de Bergson. La liberté est un fait de l'expérience intime. Il suffit d'invoquer l'intuition en faveur du

1. *Alciphron* VII, § 18, 19 et 20.

2. *Commonplace-Book*, p. 34.

3. *Ibid.*, p. 31 et 57.

libre arbitre ¹. Nous avons donc en nous un principe intérieur de liberté et d'action, et c'est en réfléchissant sur nous-mêmes et sur les opérations de notre esprit que nous obtenons les notions de liberté, d'agent ou d'action ².

2° En ce qui concerne Dieu, l'argumentation de Berkeley peut se résumer de la manière suivante : nos perceptions sont involontaires ; donc il faut qu'elles soient produites par une réalité différente de nous ; cette réalité ne peut être que spirituelle, car il n'y a pas de causalité en dehors de l'esprit. D'autre part, le monde sensible se présente identique à tous les esprits, puisque les différents hommes sont d'accord au sujet de leurs sensations ; et les variations de ces sensations se produisent elles-mêmes suivant des lois constantes. De cette constance et de cet accord nous pouvons conclure à l'unité de la cause productrice.

Cette cause, ou, si l'on préfère, cette volonté, est libre, puisque toute volonté est libre. Il en résulte que les rapports des phénomènes du monde sensible sont toujours contingents. D'autre part, si les lois de la nature qui sont contingentes, si les phénomènes du monde sensible qui sont produits librement par Dieu, se trouvent, *en fait*, adaptés aux besoins des hommes — causes libres eux-mêmes — il faut que la divinité les ait intentionnellement institués et les produise intentionnellement tels qu'ils sont. Donc il y a en Dieu l'idée des choses qu'il produit. Ces idées de Dieu ne sont pas d'ailleurs comparables aux nôtres : nos idées sont des modifications passives de notre conscience ; Dieu, ne pouvant être passif, ne peut donc avoir des idées comme nous. Elles sont activement produites, et Berkeley, pour cette raison, représente parfois l'existence des choses hors de notre esprit comme des virtualités ou des pouvoirs ³. On ne trahirait pas,

1. *Alciphron*, VII, § 18, *Commonplace Book*, p. 54. Cf. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, III.

2. *Alciphron*, VII, § 20.

3. *Commonplace Book*, p. 61, 82.

je crois, la pensée de Berkeley, en disant que les idées divines sont essentiellement des intentions. En somme, dire que Dieu a les idées des choses revient à dire qu'il agit avec la conscience de ce qu'il fait. Comme la connexion des signes avec les choses signifiées est constante, comme la nature constitue un discours suivi, parfaitement apte à guider l'homme dans ses démarches, nous sommes induits à penser que la cause de nos sensations n'est pas seulement une cause libre, mais une cause intelligente.

Une fois admis que toute cause est volonté, Berkeley devait donner pour cause à l'univers perçu une volonté assez puissante pour agir sur tous les esprits finis, assez durable pour agir avec continuité, assez bonne pour agir en vue de leur bien, assez intelligente pour agir d'une manière constante et selon des lois générales. Il n'était pas obligé sans doute d'admettre une cause infinie, éternelle, absolument bonne et omnisciente, et à cet égard les arguments de Kant contre les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu conservent toute leur valeur¹. Mais il était sur le chemin qui mène à une telle conception, et persuadé d'avance de l'existence de Dieu, il était naturel qu'il identifîât cette cause très puissante, très durable et très prévoyante avec la notion de la cause infiniment puissante, éternelle et parfaite qu'avait mise en lui une religion de la vérité de laquelle il ne doutait point.

Il ne se mettait point ainsi en opposition avec son empirisme subjectiviste. Le besoin d'expliquer l'accord que manifestent les différents hommes au sujet des sensations qu'ils éprouvent et qui leur permet de connaître mutuellement leur existence et d'agir les uns sur les autres en se situant pour ainsi dire dans un seul et même univers, était en effet d'autant plus fort que la relativité et la subjectivité des sensations étaient elles-mêmes mieux démontrées. En établissant

1. *Critique de la raison pure*, dialectique transcendantale, liv. II, ch. III, sect. 6. Cf. Hume : *Essai sur l'entendement humain*, XI^e essai (trad. Renouvier et Pillon, p. 536 et suiv.).

que les phénomènes du monde sensible n'ont d'existence que pour autant qu'ils sont perçus, Berkeley se mettait dans la nécessité d'expliquer la constance qui se manifeste dans les lois de leurs apparitions. D'autre part, il faisait de la nature visible le signe de la nature tangible, et dès lors l'appropriation de ce système de signes aux besoins de l'action humaine révélait dans la nature une finalité d'autant plus apparente que les sensations étaient elles-mêmes plus contingentes dans leurs rapports. La notion d'une cause unique, infinie et libre, Dieu, résolvait d'un seul coup tous les problèmes.

Cette cause unique faisait l'unité du monde, était le principe de la communion des différents hommes se percevant en un seul et même univers, le principe de la cité des esprits et de l'harmonie aussi bien physique que morale du monde. Berkeley était ainsi conduit à voir en elle le Bien et l'Un (τὸ ἐν καὶ τὸ ἀγαθόν) ¹. Toute la nature avait dès lors un arrière-fond surnaturel. Le monde possédait une âme, et Berkeley pouvait souscrire à la formule d'Aristote, περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν ². L'admiration sincère de Berkeley pour la nature et sa tournure d'esprit poétique, visibles dans les *Dialogues d'Hylas et de Philonous*, devaient le porter, tout autant que ses croyances religieuses, à une conception de ce genre. La théorie du monde système de signes préparait les vues mystiques de la *Siris*.

1. Le bien produit naturellement la concorde (*Siris*, § 342).

2. Aristote, *Métaphysique*, XIII, 1.074, B.

CHAPITRE VII

LES RAPPORTS DE DIEU ET DES ESPRITS : LA FINALITÉ.

PREMIÈRE SECTION

Théorie de la vision.

§ 1. — *La distance, la grandeur, la situation.*

L'essai sur la vision est de 1709, et le *Commonplace Book*, écrit de 1705 à 1708, nous fournit la preuve qu'à ce moment-là Berkeley était déjà en possession de ses idées relatives à la matière. Ainsi, quoique le problème de la matière ne soit point abordé dans la *Théorie nouvelle de la vision*, les idées directrices de l'ouvrage n'en rentrent pas moins dans le système général de la pensée berkeleyenne, et il convient dès lors d'en intercaler l'analyse dans l'analyse générale du système.

Berkeley s'y propose de montrer : 1° comment nous percevons par la vue la grandeur, la distance et la situation des objets ; 2° en quoi consiste la différence qui existe entre les idées de la vue et celles du toucher, en recherchant s'il y a quelque idée commune aux deux sens.

a) *La distance.*

On explique scientifiquement la perception de l'éloignement des objets, soit par l'angle des axes optiques, soit par la divergence des rayons lumineux. Dans le premier cas, on fait observer que deux lignes droites, partant respectivement du fond de chacun de nos yeux et allant se réunir par leur

extrémité sur l'objet, forment entre elles un angle d'autant plus aigu que l'objet est plus éloigné, et d'autant plus ouvert que l'objet est plus proche. Dans le second cas, on constate que les rayons lumineux provenant de l'objet visible pour arriver sur notre pupille divergent d'autant plus que l'objet est plus près, et d'autant moins qu'il est plus éloigné. Mais dans les deux cas, le rapport qui existe entre l'éloignement de l'objet et l'appréciation de l'éloignement est un rapport nécessaire, et l'expérience n'intervient en rien dans la perception de la distance ¹.

Or, selon Berkeley, c'est au contraire l'expérience seule qui nous met en état d'obtenir cette perception.

Une idée ne peut être perçue que de deux manières : ou immédiatement, c'est-à-dire par elle-même, ou médiatement, c'est-à-dire par le moyen d'une autre idée. Ainsi quand je vois une personne rougir de honte, la rougeur est perçue immédiatement, en elle-même, mais la honte est imaginée par l'intermédiaire de la rougeur que l'expérience m'a montrée associée au sentiment de la honte. Or les physiciens eux-mêmes reconnaissent que la distance n'est pas perçue en elle-même ; car étant une ligne qui unit directement l'œil à l'objet visible, elle projette sur le fond de l'œil un point unique qui demeure le même constamment, que l'objet soit proche ou lointain ². D'autre part, elle n'est pas non plus perçue par l'intermédiaire d'une *idée*, puisque dans l'acte de la vision, nous n'avons aucunement conscience des lignes et des angles invoqués comme principes d'explication. L'idée de la distance serait donc perçue immédiatement, par l'intermédiaire de choses qui ne sont point perçues du tout. Mais une telle hypothèse est absurde. Des lignes et des angles que je ne perçois pas ne peuvent servir à introduire dans mon esprit l'idée de la distance. Et ce qui donne plus de force

1. *A new theory of vision*, § 5.

2. *Ibid.*, § 2.

encore à l'argument, c'est que les angles et les lignes dont il est ici question sont des abstractions sans existence réelle ¹.

La distance étant en elle-même invisible, il faut qu'elle nous soit suggérée par quelque autre idée perçue immédiatement par la vue. Or, en premier lieu, quand un objet s'approche ou s'éloigne, nos yeux se meuvent de telle manière que l'intervalle entre nos deux pupilles diminue ou s'accroît; et ce mouvement de nos yeux donne naissance à une sensation qui se trouve ainsi varier elle-même suivant la distance. Ainsi, quoiqu'il n'y ait aucune connexion nécessaire entre les sensations musculaires dues aux mouvements de l'œil, et le plus ou moins de distance qui nous sépare de l'objet, l'expérience nous montrant constamment l'un des phénomènes à la suite de l'autre, la notion d'une certaine distance nous est naturellement suggérée par telle ou telle sensation musculaire liée au mouvement de nos yeux. En second lieu, si l'objet, étant déjà suffisamment rapproché de nos yeux, s'en rapproche encore, la vision que nous en avons devient confuse et d'autant plus confuse qu'il se rapproche davantage. La confusion de la vision est donc un nouvel élément capable de nous suggérer la distance, et l'expérience nous apprenant à associer l'idée d'une certaine distance à un certain degré de confusion, l'un ne nous est pas plutôt donné que nous pensons aussitôt à l'autre. La connexion ainsi établie n'a d'ailleurs rien de nécessaire, et si notre expérience était inverse, en sorte que l'objet devînt confus à proportion de son éloignement, ce serait la confusion de la vision qui nous suggérerait l'idée d'une plus grande distance, et la clarté de la vision celle d'une distance moindre. Enfin, lorsqu'un objet se rapproche de notre œil dans ces mêmes conditions, nous pouvons prévenir la confusion par un mouvement approprié de l'œil, et la sensation ainsi éprouvée, comme le degré de l'effort que nous faisons alors pour obtenir une

1. *A new theory of vision*, § 9 à 15.

vision distincte, supplée à la confusion de la vision en nous suggérant l'idée d'un plus ou moins grand rapprochement. En résumé, toutes les circonstances que notre expérience nous a montré accompagner tel ou tel degré d'éloignement deviennent aptes à introduire dans notre esprit l'idée d'une certaine distance, et c'est ainsi que le nombre, la figure et la situation des objets intermédiaires, par exemple les maisons, les rivières, les champs qui nous séparent de l'objet contemplé, contribuent à nous donner la notion de son éloignement.

Il suit de là qu'un aveugle-né qui recouvrerait la vue n'aurait aucune perception visuelle de la distance, et verrait toutes choses comme si elles étaient dans ses yeux, ou plutôt dans son esprit, puisque les sensations visuelles qu'il éprouve étant nouvelles pour lui, ne seraient associées à aucune sensation tactile et ne pourraient en conséquence lui suggérer aucune idée de la distance ¹. C'est ce qui apparaîtra plus évidemment si l'on réfléchit à ce qu'on a réellement dans l'esprit quand on dit que ce qu'on voit est à distance.

Ainsi lorsque regardant la lune, je dis qu'elle est distante de moi d'environ cinquante ou soixante fois le rayon de la terre, je n'entends pas parler de la lune que je vois, car celle-ci est une image lumineuse, ronde, petite et plane, et à supposer que je pusse me transporter jusqu'à la lune, au moment où j'y arriverais, cette image lumineuse aurait disparu depuis longtemps. Si je perçois obscurément à un mille de distance un objet dont je doute si c'est un homme, un arbre ou une tour, il est évident que je ne puis dire que ce que je vois est à une distance d'un mille, puisque l'objet actuel de ma vision va se transformer au fur et à mesure que je m'en rapprocherai, de sorte que l'image faible, petite et obscure du début finira par devenir grande, claire et vive, et n'aura par conséquent aucune espèce de ressemblance avec l'image primitive. Ce qui est vrai, c'est que certaines

1. *Theory of vision*, § 41.

sensations tactiles telles que la distance, la grandeur tangible, la figure tangible, ayant été associées dans mes expériences antérieures à certaines sensations visuelles, ces dernières ne peuvent m'être données sans je me représente aussitôt les autres ¹.

Il suit de là que l'extériorité (*outness*), l'espace, la notion des choses perçues à distance, ne sont pas les objets propres de la vue. La distance n'est pas réellement perçue : elle est suggérée par la vue, exactement comme elle nous est suggérée par le son. Ainsi, étant assis dans mon cabinet, j'entends rouler une voiture, je regarde au dehors, je la vois, je sors, j'y monte. D'après le langage commun, j'entends, je vois, je touche une seule et même chose, à savoir la voiture. En réalité pourtant les idées qui me sont fournies par chaque sens sont absolument différentes. Mais ces idées différentes se présentant toujours ensemble, j'en parle comme d'une seule et même chose. Par les qualités du son, je perçois les différentes distances de la voiture et je sais qu'elle s'approche ou s'éloigne ²; et si je ne dis pas que j'entends la distance comme je dis que je la vois, c'est que les idées auditives ne sont pas aussi aptes à s'associer à celles de la vue que celles du toucher les idées de la vue et du toucher, étant plus aptes à s'associer qu'importe quelles autres, en raison de ce fait que notre expérience nous les montre associées d'une manière constante et universelle ³.

Ainsi donc, il y a deux sortes d'objets appréhendés par l'œil, les uns (qui ne sont que couleur et lumière diversement ombrées et nuancées) ⁴, constituent les données immédiates de la vue et peuvent devenir plus grands ou plus petits, plus clairs ou plus confus, plus faibles ou plus vifs, mais ne peuvent ni s'éloigner, ni s'approcher ; les autres, qui ne

1 *Theory of vision*, § 44, 45.

2 *Ibid.*, § 46.

3 *Ibid.*, § 47, 144.

4 *Ibid.*, § 77.

sont donnés par la vue que d'une manière secondaire et dérivée, sont en réalité des données immédiates du toucher suggérées par l'intermédiaire des données immédiates de la vue. Mais la suggestion est si vive et si prompte que les deux objets semblent faire corps l'un avec l'autre, de même que les mots d'un langage familier sont compris aussitôt qu'entendus, et demeurent inséparables de leur signification, en sorte qu'il semble que nous entendions les pensées elles-mêmes ¹.

b) *La grandeur.*

Quant à la manière dont nous jugeons de la grandeur des objets, l'explication géométrique ne saurait davantage être admise. Qu'une même portion d'étendue sous-tende un angle plus ou moins grand, selon qu'elle est elle-même plus ou moins rapprochée, c'est une chose qui ne nous renseigne en rien, puisque nous n'avons aucune conscience de cet angle, et tout ce que nous avons dit pour la distance vaut ici pour la grandeur ². L'analyse psychologique seule doit ici nous servir de guide. Pour savoir ce qui introduit dans notre esprit l'idée de telle ou telle grandeur, nous n'avons qu'à interroger nos propres pensées ³.

L'étendue visible et l'étendue tangible sont deux choses distinctes, puisque les données de la vue sont différentes de celles du toucher. Chacune d'elles étant sensible, elles ne peuvent, ni l'une ni l'autre, être indéfiniment divisibles, puisqu'il existe pour chaque sens un minimum au delà duquel il n'est plus de perception possible. Suivant que le nombre de ces *minima* visibles ou tangibles est plus ou moins grand, l'étendue visible ou tangible est elle-même plus ou moins grande. En d'autres termes, il existe une grandeur visible et une grandeur tangible ⁴.

1. *Theory of vision*, § 50, 51.

2. *Ibid.*, § 52, 53.

3. *Ibid.*, § 56.

4. *New theory of vision*, § 54.

Or, quand nous parlons de la grandeur réelle d'un objet, nous entendons par là sa grandeur tangible qui est invariable et non sa grandeur visible qui augmente ou diminue selon qu'on s'approche ou s'éloigne. Un homme placé à dix pieds de distance est jugé aussi grand que celui qui n'est éloigné que de cinq pieds, encore que sa grandeur visible soit plus grande dans le second cas que dans l'autre. Le problème est donc ici de déterminer comment la grandeur tangible nous est suggérée par la vue, et la simple observation de ce qui se passe en nous quand nous jugeons de la grandeur des objets nous en donne la solution. En fait, la grandeur tangible nous est suggérée, comme la distance, par certaines qualités des données immédiates de la vision ; la grandeur visible de l'objet, sa confusion ou sa distinction, sa vivacité ou sa faiblesse, sans parler de toutes les autres circonstances, telles que le nombre, la figure et la situation des objets intermédiaires¹.

Il est d'ailleurs aisé d'expliquer pourquoi la grandeur tangible invariable éclipse en quelque sorte à nos yeux la grandeur visible et changeante qui la suggère. C'est que le visible est le signe du tangible et que le signe n'a pas pour nous le même intérêt que la chose signifiée. Les idées du toucher ont plus d'importance que celles de la vue, parce que les objets nous intéressent dans la mesure où ils sont propres à causer à nos corps du dommage ou du profit, et par conséquent à nous procurer douleur ou plaisir. Or le profit et le dommage qui nous viennent des corps dépendent surtout du contact. Le rôle des idées de la vue est dès lors de mettre l'animal et l'homme à même de prévoir à distance, par le moyen des idées tactiles qu'elles leur suggèrent et dont l'expérience leur a révélé les effets, l'action que les corps étrangers exerceraient sur le leur propre, au cas où se produirait le contact.

1. *New theory of vision*, § 55, 56, 60.

Aussi les sensations visuelles retiennent-elles moins notre attention que les sensations tactiles qu'elles nous suggèrent. Par exemple, lorsque nous parlons de la grandeur des objets, et que nous leur assignons une longueur en pieds, pouces, etc., il est de toute évidence que nous nous référons à la grandeur tangible de l'objet, de même qu'au pied et au pouce tangibles. Car le pied et le pouce visibles, étant plus ou moins longs suivant la distance à laquelle ils sont considérés, n'ont aucune espèce de grandeur fixe et ne peuvent dès lors être employés comme étalons ¹.

Le véritable rapport de la grandeur visible à la grandeur tangible nous sera connu d'une manière plus évidente encore par la considération du *minimum visibile*. Ce minimum est exactement égal chez tous les êtres doués de la vue ; car ne comportant pas de parties, il est évidemment le même chez tous, quelle que soit l'acuité de la vision. Supposons en effet que le minimum visible d'une mite soit moindre que celui d'un homme, celui d'un homme pourrait, par soustraction de la partie en excédent, être rendu égal à celui de la mite. Mais alors il serait composé de parties, ce qui est en contradiction avec la notion même de minimum visible ². On objectera peut-être que le minimum visible d'un homme contient des parties invisibles par lesquelles il surpasse celui d'une mite. Mais ces parties invisibles ne peuvent faire partie d'un minimum visible, car le *minimum visibile* n'existe qu'en tant qu'il est perçu par l'esprit ³. On objectera aussi que la même chose qui, en raison de sa petitesse, est à peine perceptible par l'homme, semble à un petit insecte aussi grande qu'une montagne. Mais de ce que la même particule de matière qui apparaît à l'homme comme *minimum visibile* apparaît à l'insecte un grand nombre de *minima visibilia*,

1. *Theory of vision*, § 61.

2. *Ibid.*, § 80.

3. *Ibid.*, § 81.

il ne s'ensuit point que le *minimum visibile* de l'insecte ne soit pas égal à celui de l'homme ¹.

De ces *minima visibilia*, nous voyons toujours un nombre égal, que notre vue soit bornée par des objets proches de nous, ou qu'elle soit étendue à des objets lointains. Le champ de ma vision est en fait aussi étendu quand je suis enfermédans ma chambre, que lorsque je suis en présence de la campagne, de la mer et du ciel, car un *minimum-visibile* ne pouvant m'en cacher plus d'un autre, à chaque point des murs qui me masquent la vue de la terre ou du ciel, correspond un point de terre ou de ciel, et un seul ². Regarder à travers un microscope n'augmente pas le nombre des *minima visibilia*, mais nous présente seulement un nouvel aspect visible. Le changement est donc ici purement qualitatif, non quantitatif.

La connexion de la grandeur tangible aux signes visuels qui la suggèrent dérive uniquement de l'expérience. Un aveugle-né qui recouvrerait la vue jugerait une tour de la grandeur de son pouce si son pouce lui masquait exactement cette dernière, parce qu'aucune grandeur tangible n'étant associée par lui aux apparences visibles, il jugerait de la grandeur des choses qu'il verrait par la grandeur de leur apparence visible seule ³. Nos yeux, en effet, auraient pu être constitués de telle sorte que seuls les objets plus petits que le minimum tangible fussent visibles pour nous, auquel cas nous aurions été dans la situation d'un homme qui ne pourrait voir qu'au moyen d'un microscope : or il n'est pas impossible que dans ce cas les objets immédiats de notre vue eussent été les mêmes ; et cependant les apparences visibles n'auraient été liées avec aucune grandeur tangible ⁴. Il n'y a donc entre le visible et le tangible aucune association nécessaire.

1. *An appendice to the essay on vision*, t. I, p. 209.

2. *Theory of vision*, § 82.

3. *Ibid.*, § 79.

4. *Ibid.*, § 58, 59, 62, 86.

c) *La situation : la vision droite.*

D'après les physiiciens, si nous voyons les objets droits et non renversés, bien qu'ils se peignent renversés sur notre rétine, c'est que nous rapportons chacun des points de l'image peinte au fond de notre œil au point correspondant de l'objet dont elle émane. Les rayons visuels, allant de l'œil à l'objet, suivent ainsi la direction des rayons lumineux allant de l'objet à l'œil, et, refaisant le chemin parcouru par ceux-ci, opèrent en quelque sorte le rétablissement de l'image¹.

A cette théorie, trois objections peuvent être faites : 1° Un enfant, un idiot, ou même une personne ignorante des lois de l'optique est incapable de se représenter un schéma aussi compliqué que l'ensemble des rayons lumineux et visuels par lequel les physiiciens prétendent expliquer la vision droite. Cependant l'enfant, l'idiot, la personne ignorante en physique, jugent de la position des objets sans difficulté.

2° Je n'ai aucune conscience des rayons visuels ou lumineux dont il est question ici. Or une chose dont je n'ai pas conscience ne peut servir à introduire dans mon esprit une idée : une chose que je ne vois pas ne peut me suggérer ce que je vois.*

3° Une telle explication implique que nous percevons à distance les objets propres de la vue, ce qui a été démontré faux².

En réalité, le haut, le bas, la droite et la gauche sont des notions relatives à notre propre corps, fournies par les seules sensations tactiles et musculaires, et qu'on ne peut acquérir sans le mouvement ou l'application de la main et des différentes parties du corps. Un aveugle né possède ces notions, le bas étant, dans l'ensemble de ses sensations tactiles, la

1. *Theory of vision*, § 88 et suiv.

2. *Ibid.*, § 90.

partie qui le supporte et vers laquelle gravite son corps, et en conséquence il juge être basses les choses proches de la terre, et hautes celles qui en sont éloignées.

Le haut et le bas se définissant ainsi par leur éloignement par rapport à la terre impliquent la notion d'éloignement ou de distance que la vue par elle-même serait impuissante à nous donner. Si donc notre aveugle-né vient à recouvrer la vue, tant qu'il n'aura pas associé par expérience les données de la vue et celles du toucher, l'objet de sa vision, uniquement constitué par une diversité de lumières et de couleurs, sans aucune notion de distance ou d'éloignement, ne comportera ni haut, ni bas, ni droite, ni gauche. Par conséquent, les objets visibles ne seront pour lui ni droits ni renversés. Avant d'avoir recouvré la vue, il est capable de percevoir un homme dans la position verticale, car il reconnaît par le toucher que l'ensemble des sensations tactiles qu'il appelle terre est contigu à l'ensemble des sensations tactiles qu'il appelle pieds, et que l'ensemble des sensations tactiles qu'il appelle tête est éloigné de la terre tangible ; en conséquence il peut dire que la station de l'homme est droite. Mais que la vue lui soit rendue, il ne pourra dire si l'homme visible est droit ou renversé, parce que les mots haut, bas, droite, gauche, droit ou renversé, n'ont de sens pour lui que par rapport aux sensations tactiles ¹.

Au contraire, quand il aura remarqué qu'en tournant les yeux en haut, en bas, à droite, à gauche, ses sensations visuelles changent, et qu'il aura appris à associer celles-ci à celles du toucher, il appellera haut la partie du champ de sa vision qu'il voit en levant les yeux, et bas celle qu'il voit en abaissant ses regards. Or, comme en levant les yeux, il aperçoit plus distinctement les objets qui se peignent sur le bas de sa rétine, et qu'en les baissant ce sont au contraire les objets peints sur le haut de sa rétine qui deviennent plus

1. *Theory of vision*, § 92-96.

nets, il en résulte que les premiers sont pour lui les plus élevés, les seconds les plus bas ¹.

On objectera que la tête, le tronc, les pieds de l'homme et la terre elle-même étant perçus par la vue, on peut, par la vue seule, juger que les pieds sont plus rapprochés de la terre que le reste du corps, et en conséquence discerner par la vue seule si un homme est droit ou renversé. Mais c'est oublier que pour un homme réduit aux données immédiates de la vue, il n'y aurait rien qu'il pût nommer pieds, tronc, tête, ni terre, attendu que les idées qui constituent la terre et l'homme visibles sont entièrement différentes de celles qui constituent la terre et l'homme tangibles. Il ne pourrait donc discerner, par la vue seule, si ce sont les pieds ou la tête qui sont le plus près de terre, et n'aurait même aucune idée de la terre ou de l'homme, droit ou renversé ².

Ce que je vois n'est rien qu'une diversité de lumière et de couleurs. Ce que je touche est dur ou mou, âpre ou poli, froid ou chaud, rude ou doux au toucher. Entre ces deux catégories d'idées, il n'existe aucune espèce de ressemblance. On ne pourrait donc donner le même nom à des choses si différentes, si l'on n'avait pas expérimenté leur coexistence. Entre une couleur et une sensation tactile, aucune connexion nécessaire n'existe. A un homme réduit aux pures sensations visuelles, les couleurs de la tête ne suggéreraient pas plus l'idée de la tête que celle des pieds ³.

La grandeur visible ne serait pas plus apte à lui suggérer la grandeur tangible, non plus que la figure qui est une terminaison de la grandeur. Figures et grandeurs visibles sont en effet d'un autre ordre que les figures et grandeurs tangibles, et c'est l'expérience seule qui nous apprend à les associer, et par conséquent à les désigner par les mêmes mots ⁴.

1. *Theory of vision*, § 97-100.

2. *Ibid.*, § 101 et 102.

3. *Ibid.*, § 103.

4. *Ibid.*, § 104 et suiv.

Enfin le nombre des objets perçus par la vue ne peut être ; sinon plus d'aucun secours. On pensera peut-être qu'apercevant deux pieds, deux mains, une tête, l'aveugle-né qui vient de recouvrer la vue, identifiera les nombres perçus par la vue avec les nombres perçus par le toucher. Mais c'est encore une illusion, car entre le nombre visible et le nombre tangible il n'existe aucune connexion nécessaire. — En effet, un même objet peut être divers pour la vue, un pour le toucher : c'est le cas d'une peinture qui présente à l'œil une diversité de couleurs tout en n'offrant au toucher qu'une surface uniforme. Il n'y a donc aucune connexion nécessaire entre le nombre visible et le nombre tangible. — Le nombre, d'ailleurs, résulte d'un acte de l'esprit qui constitue ses sensations en groupes définis, conformément à ce que l'expérience lui a montré être le plus convenable, en sorte qu'un aveugle-né qui viendrait à recouvrer la vue ne distribuerait pas ses sensations visuelles comme nous faisons les nôtres et ne distinguerait pas par suite deux mains, une tête, deux pieds, dans la représentation visuelle qu'il aurait d'un homme. Il serait incapable d'ordonner en combinaisons distinctes les idées offertes ensemble à sa vue, jusqu'à ce qu'ayant observé les mouvements de l'homme, et fait toutes sortes d'expériences à son sujet, il fût devenu en état de connaître celles qu'il doit associer entre elles, et celles qu'il doit séparer¹.

La difficulté qu'on éprouve ici gît dans le fait que la tête, qui est peinte le plus près de la terre, semble en être en réalité le plus éloigné, tandis que les pieds, qui sont peints le plus loin sont jugés en être le plus près. Mais cette difficulté s'évanouit, dès que nous exprimons la chose en ces termes clairs et libres de toute ambiguïté : « D'où vient que pour l'œil, la tête visible, qui est le plus près de la terre tangible, semble être le plus éloignée de la terre, et les pieds visibles, qui sont le plus loin de la terre tangible, semblent le plus près

I. *Theory of vision*, § 108 et 109.

de la terre ? » Il est de toute évidence en effet que la terre tangible n'est pas perçue par la vue, et il a été démontré que le lieu des objets visibles est déterminé seulement par la distance qui les sépare les uns des autres, de sorte qu'il est absurde de parler de distance entre une chose visible et une chose tangible ¹. Or supposons que les peintures du fond de l'œil soient les objets immédiats de la vue. La tête qui est vue est le plus éloignée de la terre qui est vue, les pieds qui sont vus sont le plus près de la terre qui est vue. Tels ils sont peints, tels nous les voyons ².

Mais, objectera-t-on, la peinture de l'homme est renversée et l'apparence est droite. Que veut-on dire par là ? Considérée en elle-même, la peinture du fond de l'œil est droite, puisque les pieds y sont adhérents à la terre, et la tête située à l'extrémité opposée du corps. Si l'on s'en tient à la terre peinte au fond de l'œil, donc à la terre visible, on ne peut dire que l'image est renversée, et l'on ne peut parler d'une image renversée que parce qu'on se réfère toujours à la terre tangible ³. Mais les domaines de la vue et du toucher doivent être considérés à part et comme si leurs objets n'avaient aucune espèce de rapport l'un avec l'autre quant à la distance ou à la position.

L'origine de notre erreur est la suivante. Quand nous pensons aux images du fond de l'œil, nous nous représentons nous-mêmes comme regardant au fond de l'œil d'autrui ; et voyant cette image renversée dans les yeux d'un autre, nous en concluons que cette image est renversée *en lui*, ce qui est faux, puisqu'il n'a aucunement conscience de cette image. Elle est renversée *pour nous* en qui seuls elle existe, et elle est renversée parce que nous comparons avec la grande terre que nous voyons et jugeons réelle le petit homme peint

1. *Theory of vision*, § 113.

2. *Ibid.*, § 114.

3. *Ibid.*, § 115.

sur le fond de l'œil. Mais nous ne devons pas oublier que le sujet que nous observons ne voit pas deux terres comme nous-mêmes. Une seule représentation de l'homme et de la terre emplit le champ entier de sa vision, et dès lors chacune des parties de celle-ci s'associant pour ainsi dire point par point à des sensations tactiles, elle lui apparaît droite en raison même de cette intervention des idées du toucher par lesquelles la position droite ou renversée se définit.

En outre, l'image peinte au fond de l'œil n'est pas l'image du monde tangible, car entre le visible et le tangible, il n'existe aucune ressemblance, et dès lors l'un ne peut être *l'image* de l'autre. Notre erreur à cet égard vient de ce que l'image peinte au fond de l'œil est la reproduction en miniature de l'univers visible que nous percevons nous-mêmes et que nous considérons comme l'univers réel parce que nous y associons des sensations tactiles supposées par nous constitutives de la réalité des objets ¹.

Cette théorie de la vision droite repose sur une notion très nette de la relativité de la notion d'espace et de la subjectivité des qualités sensibles. Elle se relie donc étroitement à l'ensemble du système dont l'explication scientifique heurtait les principes fondamentaux.

Dans la théorie des physiciens, trois éléments entrent en jeu :

1° L'univers réel — en fait l'univers tangible considéré comme existant objectivement.

2° L'image dessinée au fond de l'œil (image miniature renversée) qui est une projection de l'univers réel (tangible).

3° La perception de l'univers visible qui n'est autre qu'une projection agrandie et redressée de l'image miniature renversée peinte au fond de l'œil.

Or les rapports que la théorie des physiciens établit entre ces trois éléments impliquent une conception fausse.

1. *Theory of vision*, § 117-119.

1° En effet, l'image miniature renversée d'une part, et l'univers visible d'autre part, constituent deux états de conscience distincts appartenant en fait à deux individus différents, et en conséquence le second ne peut être une projection du premier. Lorsque je regarde au fond de l'œil de Pierre, j'y vois mon image renversée par rapport à la représentation que j'ai de mon corps et de celui de Pierre. Mais cette image, Pierre ne la voit pas, et l'objet de la vision de Pierre, je ne le vois pas davantage. L'image miniature peinte renversée au fond de l'œil de Pierre est ma perception. L'objet de la vision de Pierre est sa perception à lui. Le problème que le physicien se pose revient donc en fait à demander comment la vision invertie chez moi se redresse chez Pierre. Il est de toute évidence qu'il prétend ainsi donner la solution d'un problème qui, en réalité, ne se pose pas.

Si l'on se rendait compte de la mentalité du physicien, on verrait qu'en l'occurrence l'erreur de celui-ci provient de ce qu'il considère les représentations visuelles (qui sont toujours les états d'âme de tel ou tel individu) comme si elles existaient à l'état impersonnel, en sorte qu'on pût les transférer indifféremment d'une personne à une autre. Ainsi l'image renversée dans les yeux de Pierre est supposée exister objectivement, en ce sens qu'elle demeure la même pour tous ceux qui la regardent ou la peuvent voir ; et existant ainsi pour tous les hommes, elle se trouve par là même supposée exister en quelque manière chez Pierre lui-même, encore que Pierre ne la perçoive point. Ce qu'il y a donc au fond de l'erreur du physicien, c'est la croyance à la réalité métaphysique du monde sensible. A la vérité, le physicien proclame bien que la couleur (et par conséquent l'apparence visible) n'a qu'une existence subjective, mais il ne voit pas que ce qui n'a qu'une existence subjective est l'état d'âme d'un individu déterminé. La critique que fait Berkeley de l'explication géométrique de la *vision droite* dérive directement de son immatérialisme. — Je veux dire par là de son

immatérialisme entendu dans ce qu'il a de plus profond, en tant qu'il implique la réalité de la substance spirituelle ¹.

2° A d'autres égards encore, Berkeley ne pouvait accepter la solution du physicien. Elle établit en effet entre l'image renversée peinte au fond de l'œil, et l'objet de la vision dont cette image est la représentation en miniature, un rapport de cause à effet. Or le visuel n'existant que dans l'esprit, l'objet de la vision est un état de conscience, l'image miniature renversée de cet objet en est un autre. Entre ces deux états de conscience, aucune relation causale ne peut exister : ce sont deux états également passifs. Donc l'objet de la vision réputé droit ne peut être l'effet de l'image miniature réputée renversée. Chaque état doit être constaté comme un fait d'expérience, et la coexistence de ces deux états comme un autre fait d'expérience, ce dernier fait lui-même demeurant contingent, puisque l'un et l'autre état sont également produits librement par Dieu.

Maintenant, l'immatérialisme et la théorie de la causalité sont solidaires. Le monde sensible ne peut exister en dehors de l'esprit parce qu'il est une modification de ma conscience, et qu'une modification de ma conscience ne peut exister indépendamment de l'être conscient que je suis. Voilà l'immatérialisme. Le monde sensible ne peut être cause de quoi que ce soit parce qu'il est une modification passive de ma conscience, donc une action *subie*, alors que toute cause est une action *exercée*. Et l'action subie par nous étant exercée librement par Dieu, tous les états que nous pouvons distinguer numériquement comme autant d'objets dans la continuité indivisée de notre perception ne peuvent être unis les uns aux autres par une connexion nécessaire, puisque tous résultent d'une action divine *libre*.

1. Voir ci-dessus, I^{re} partie, ch. IV.

§ 2. — *Hétérogénéité des sensations de la vue
et de celles du toucher.*

L'extension, les figures et les mouvements perçus par le toucher sont spécifiquement distincts de l'extension, des figures et des mouvements perçus par la vue ¹. Cette thèse est la conclusion qui se dégage de toute l'argumentation de Berkeley, mais il y attache tant d'importance, qu'il entreprend de la démontrer à nouveau. On peut résumer ainsi sa pensée :

1° La lumière et les couleurs ne peuvent être perçues par le toucher. Or elles sont le seul objet immédiat de la vue. Il ne peut donc y avoir d'idée commune aux deux sens ². Si l'on parle de l'étendue comme d'une idée de ce genre, c'est qu'on suppose tacitement qu'on peut la détacher de toutes les qualités sensibles, et en former ainsi une idée qui serait commune à la fois à la vue et au toucher. Mais il nous est impossible de former une idée de ce genre, l'étendue dépourvue de toute qualité sensible étant une idée abstraite irréprésentable ³.

2° Les figures tangibles et les figures visibles ne sont pas davantage homogènes, car on additionne les choses homogènes et il est possible d'ajouter une ligne bleue à une ligne rouge pour obtenir une longueur continue. Mais on ne peut pas plus ajouter une figure tangible à une ligne visible qu'additionner des lignes et des surfaces ⁴.

3° Le mouvement absolu n'existe pas. Ce n'est qu'une idée abstraite, irréprésentable. Un mouvement possède toujours une direction déterminée. Il se produit d'avant en arrière, de bas en haut, de droite à gauche, etc. Le mobile monte ou descend, se rapproche ou s'éloigne. Or les notions de haut, de bas, de droite, de gauche, de loin ou de près,

1. *Theory of vision*, § 127.

2. § 129.

3. § 122.

4. § 131.

nous sont données par le toucher et non par la vue. Un aveugle-né dont les yeux viendraient à s'ouvrir à la lumière ne les posséderait point, et en conséquence n'aurait aucune idée de mouvement¹.

On objectera que si l'extension et les figures visibles n'ont rien de commun avec celles du toucher, on ne s'explique point comment il se fait que les hommes de tous les temps et de tous les pays se soient accordés à les désigner par le même nom. Berkeley répond qu'on appelle aussi du même nom le carré tangible et le mot de deux syllabes par lequel on le désigne. Le carré tangible et le mot « carré » sont pourtant des choses absolument différentes. On désigne par le même nom le signe et la chose signifiée. Or le visible est le signé du tangible ; il lui est constamment associé, comme le son du mot à l'image qu'il suggère. Il est donc naturel que les mêmes noms soient applicables aux figures visibles et aux figures tangibles².

On insistera en disant qu'un carré visible est plus apte à représenter un carré tangible que ne le serait un cercle visible : en effet, le cercle offre à la vue comme au toucher une ligne uniforme et continue, tandis que le carré présente des angles qui sont égaux en nombre et en grandeur pour le toucher comme pour la vue. Berkeley reconnaît qu'un carré visible est en effet particulièrement apte à représenter un carré tangible, en ce sens que l'une et l'autre figure contiennent un nombre égal de parties distinctes. Mais cette égalité en nombre n'implique point la similitude en nature des parties. Les figures visibles représentent les figures tangibles comme les mots écrits représentent les sons. Une voyelle est apte à représenter un son unique, une combinaison de plusieurs consonnes et de plusieurs voyelles est nécessaire pour représenter un mot de plusieurs syllabes. Personne ne dira pourtant que les lettres visibles du mot écrit

1. *Theory of vision*, § 137.

2. *Ibid.*, § 139, 140.

soient de même nature que les sons qui composent le mot prononcé¹.

Il est vrai que les idées visibles et les idées tangibles sont beaucoup plus aptes à être confondues que les signes ne le sont ordinairement avec les choses qu'ils signifient. Mais c'est que l'association du visible et du tangible est constante et universelle, qu'elle commence à se produire dès notre enfance, et qu'elle se répète et se fortifie à chaque instant de notre vie, tandis que l'association du son et de la représentation graphique d'un mot, par exemple, est une chose que nous nous souvenons d'avoir apprise, qui résulte d'une convention humaine et varie d'un pays à l'autre. Nous avons ainsi la possibilité de les distinguer². En outre, les sensations visuelles sont liées aux sensations tactiles et musculaires produites en nous par le mouvement de nos yeux, ce qui est de nature à fortifier encore l'association et par suite à faciliter la confusion. Enfin il faut observer que le toucher, comme la vue, peut nous offrir une grande diversité de sensations *distinctes* simultanées, tandis que des sons qui se produisent ensemble tendent à se fondre en un son unique. Le toucher, comme la vue, nous présente donc une multiplicité de parties coexistantes distinctes, ce qui fait que les sensations de la vue et celles du toucher sont, plus que n'importe quelles autres, aptes à s'associer et aisées à confondre³, sans que cette aptitude à s'associer étroitement implique aucune ressemblance ou identité de nature.

§ 3. — *L'étendue géométrique.*

La critique de l'étendue abstraite et de l'espace sans qualités sensibles n'allait pas sans difficultés. Il était en effet généralement admis que la géométrie porte sur l'étendue indépendante de toute qualité sensible, objet de l'entendement pur.

1. *Theory of vision*, § 141-143.

2. *Ibid.*, § 144.

3. *Ibid.*, § 145.

Berkeley devait se préoccuper d'autant plus de cette opinion que les mathématiques avaient fait depuis le ^{xvii}e siècle, avec Descartes, Leibniz et Newton, des progrès considérables. Comme il se refusait à admettre un espace homogène à trois dimensions, — infini, immobile, indivisible, — comme toute idée pour lui était particulière et concrète, il ne pouvait faire entrer dans sa théorie l'idée qu'on se faisait ordinairement des mathématiques; et il se trouvait ainsi dans l'obligation de constituer une théorie nouvelle.

C'est une opinion générale que la géométrie a pour objet l'étendue visible, et l'on attribue la clarté et l'évidence des démonstrations géométriques au fait que les idées sur lesquelles porte la démonstration sont tracées sur le papier même. C'est oublier que l'étendue visible est peu considérée en elle-même, qu'elle ne possède point de grandeur fixé, et que la mesure de l'étendue se fait par l'application d'une étendue tangible à une étendue tangible. D'où il suit que les figures en géométrie sont du même usage que les mots. Ils suggèrent les figures tangibles comme le font les mots eux-mêmes. La seule différence, c'est que la suggestion par le mot est variable et dépend d'une convention humaine, tandis que la suggestion par la figure visible est absolument universelle, un carré visible suggérant un carré tangible à tous les hommes de tous les pays et de tous les temps ¹.

C'est ce qui ressortira avec plus d'évidence encore, dans la supposition d'un homme dont la vue serait parfaitement claire et distincte, mais qui ne posséderait pas le sens du toucher. Un tel homme n'aurait aucune idée d'un solide, ou d'un espace à trois dimensions, puisqu'il n'aurait aucune notion de la distance; et la géométrie dans l'espace, la mesure des solides, les surfaces convexes et concaves, les propriétés des lignes engendrées par la section d'un solide demeurerait étrangères à son esprit. Il ne comprendrait

1. *Theory of vision*, § 150 et suiv.

pas davantage comment le géomètre trace une ligne ou décrit un cercle, puisqu'il n'aurait aucune idée de l'usage de la règle ou du compas. Il ne pourrait concevoir le transfert d'un angle ou d'un plan sur un autre en vue de constater leur égalité, puisqu'une telle opération suppose la notion de l'espace extérieur. A considérer les choses de près, il ne serait pas plus apte à concevoir la géométrie plane que la géométrie dans l'espace, puisque l'idée d'une géométrie plane implique quelque notion de la distance, et que le toucher est aussi nécessaire pour se former l'idée d'un plan que pour se former celle d'un solide ¹. Ce que nous voyons, ce ne sont pas des solides, ni même un plan diversement coloré : c'est une pure diversité de couleurs. Un tableau, par exemple, n'est une surface plane que pour le toucher, puisque la vue y perçoit une diversité de couleurs ne pouvant le révéler comme une surface uniformément unie. L'idée d'un plan est donc, comme celle d'un solide, une suggestion due aux associations de l'expérience ².

La vue ne perçoit immédiatement que les couleurs avec leurs variations, et leurs diverses proportions de lumière ou d'ombre. Or c'est là un objet trop variable et trop flottant pour se prêter aux démonstrations de la géométrie. Si nous sommes portés à penser différemment, c'est que les apparences visibles nous suggèrent irrésistiblement les expériences tactiles faites à leur sujet, et que nous ne pouvons pas plus les en séparer que nous ne pouvons percevoir un mot familier sans en entendre le sens.

§ 4. — *Rapport de la théorie de la vision à l'ensemble du système.*

La *Théorie de la vision*, bien que sa publication ait historiquement précédé celle des autres ouvrages de Berkeley,

1. *Theory of vision*, § 153 et suiv.

2. *Ibid.*, § 157, 158.

3. *Ibid.*, § 156.

est en parfaite harmonie avec l'ensemble du système. Cette harmonie apparaît déjà dans la critique de la théorie adverse.

Berkeley combat en effet l'explication géométrique pour deux raisons :

1° Elle prétend rendre compte de la genèse d'une représentation par une réalité dont nous n'avons pas conscience et qui n'est, en fin de compte, qu'une pure abstraction.

2° Elle présente comme nécessaire ce qui est en réalité contingent et dérive de l'expérience.

Or ces deux thèses étaient directement opposées à ces deux idées maîtresses du système de Berkeley :

1° Le visuel, et, d'une manière générale, le représenté, n'existe que dans l'esprit.

2° Les rapports qui unissent les phénomènes du monde sensible sont contingents et non nécessaires, et ce ne sont pas des rapports de causalité, mais des rapports de finalité.

En effet :

1° Expliquer la vision, qui est un état de conscience, par des rayons lumineux ou visuels dont nous n'avons pas conscience, c'est évidemment supposer la réalité métaphysique de l'espace. Or l'espace est une abstraction. Au fond, Berkeley ne pouvait admettre l'explication géométrique, parce qu'elle impliquait la croyance à la réalité de la matière. C'est ce qui ressort avec évidence d'une argumentation qui pourrait se résumer ainsi : les angles et les lignes dont parlent les géomètres n'existent pas dans l'esprit, puisque nous n'en avons aucune conscience ; c'est donc que dans leur pensée, ils existent hors de l'esprit. Mais une telle existence est une abstraction. En d'autres termes, étant établi que l'existence consiste uniquement dans l'acte de percevoir (et de vouloir) ou dans le fait d'être perçu, toute explication de la production d'un fait de conscience qui fait appel à autre chose qu'à des actes ou à des perceptions enve-

loppe la croyance à une réalité distincte de l'esprit et extérieure à lui, et si ce principe d'explication est spatial, la réalité métaphysique de l'espace est présupposée par là même.

2° Cette réalité spatiale ou matérielle supposée est conçue par les physiciens comme produisant en nous *nécessairement* les états de conscience qui constituent nos représentations visuelles. Or, dans la pensée de Berkeley, l'espace et la matière ne peuvent être causes, puisqu'ils ne sont que notre représentation et, par conséquent, des états passifs de l'âme. Et les phénomènes du monde spatial et matériel ne peuvent être causes nécessaires, parce qu'ils ne sont que nos perceptions, et que nos perceptions étant produites librement par Dieu, il ne peut y avoir entre elles de lien nécessaire. « Je ne crois pas que les choses arrivent par nécessité, écrivait déjà Berkeley dans son journal philosophique. Tout n'est que le résultat de la liberté, c'est-à-dire tout est volontaire¹. »

L'explication géométrique est donc à rejeter d'une part en raison de la théorie de l'abstraction et de la critique de l'idée de matière, d'autre part en raison de la théorie de la causalité et du volontarisme divin.

Immatérialisme et théorie de la causalité sont envisagés ici, pour ainsi dire, sous leur aspect négatif. Mais ils ont un côté positif, et si nous les considérons dans ce qu'ils affirment, et non plus dans ce qu'ils nient, nous nous rendons compte de la partie positive de la théorie berkeleyenne de la vision.

L'affirmation enveloppée dans la théorie de la négation de la matière, c'est que toute la réalité du monde extérieur consiste à être perçue. Le monde visible est donc un état de conscience, et dès lors la vision, fait de conscience, n'est explicable qu'en termes de conscience. Le principe de l'ex-

1. *Cpl. B.*, p. 56.

plication berkeleyenne de la vision sera donc psychologique. On peut, sans doute, faire un bon usage, en optique, du calcul par lignes et par angles, mais ce n'est pas parce que l'esprit juge ainsi de la distance, grandeur ou situation : c'est seulement à cause du rapport contingent qui existe d'une part entre les états de conscience qui sont l'occasion de la perception de la distance, de la grandeur et de la situation des objets, et d'autre part les angles et les lignes conçus comme des généralisations de l'expérience ¹.

Cette explication psychologique de la vision, Berkeley la donne en obéissant à la tendance essentielle de son tempérament philosophique. Il fait effort pour revenir aux données immédiates de la vision. C'est ce qui apparaît dans ces trois thèses fondamentales :

a) Les données propres et immédiates de la vue sont uniquement la lumière et les couleurs avec leurs diversités de nuances et d'ombres, leurs degrés de distinction et de clarté, de vivacité ou de faiblesse, sans aucune notion de distance.

b) La distance, la grandeur et la position des objets sont perçues par le tact et non par la vue. Elles ne sont donc pas des données immédiates de la vue.

c) Il n'y a rien de commun entre l'étendue visuelle et l'étendue tactile. L'étendue visuelle est une donnée immédiate de la vue, l'étendue tactile est une donnée immédiate du toucher.

Les conclusions même auxquelles aboutissent les recherches de Berkeley, savoir l'hétérogénéité radicale des sensations de la vue et de celles du toucher, le mettaient dans la nécessité d'expliquer pourquoi nous croyons percevoir par la vue seule la distance, la grandeur, la situation des objets ; et il devait sentir d'autant mieux cette nécessité qu'il désirait demeurer en accord avec le sens commun,

1. *Theory of vision*, § 38 et 78. *Theory of vision vindicated*, § 31.

conformément aux tendances essentielles de sa pensée qui sont toujours de prendre les choses très simplement et de les accepter comme elles s'offrent à l'observateur candide et impartial. Le problème qui se pose ainsi, il le résout par sa théorie associationniste, d'après laquelle des idées qui coexistent constamment forment des groupes inséparables au point que nous les prenons pour des intuitions. Ici encore, l'explication donnée de notre illusion est purement psychologique, et elle devait nécessairement être telle dans une philosophie pour qui toute la réalité du monde extérieur consiste dans la perception qu'on en a.

2° L'affirmation enveloppée dans la négation d'une cause physique véritablement agissante, c'est que, s'il n'existe entre les phénomènes aucune connexion *nécessaire*, il existe en revanche entre eux une connexion *utile*, puisque tous sont également produits par Dieu en vue de notre avantage. C'est donc la substitution de la cause finale à la cause physique comme principe d'explication. Dans le cas particulier qui nous occupe, le visible, qui n'existe que dans l'esprit, comme d'ailleurs le tangible lui-même, est le signe du tangible, relatif aux besoins du corps : il nous permet de prévoir, au moyen des idées tactiles qu'il nous suggère, les conséquences avantageuses ou nuisibles qu'entraînerait le contact de notre corps avec des corps éloignés. Il est le moyen que Dieu emploie pour nous éclairer d'avance sur les conditions de notre action possible. Or comme Dieu agit librement, les sensations tactiles et les sensations visuelles également produites par lui sont également contingentes par rapport à lui, et en conséquence ne sont unies entre elles par aucun lien nécessaire. C'est l'expérience et l'expérience seule qui nous apprend à les associer. Et d'autre part, en nous incitant, par les sensations visuelles qu'il nous procure, à remplir notre rôle dans l'univers, en nous parlant ce langage divin qu'est la nature, Dieu nous laisse notre liberté, et ainsi rien n'est nécessaire.

La métaphysique complète ainsi la psychologie, dont elle ne fait d'ailleurs que prolonger les lignes naturelles. Berkeley rejette l'explication géométrique parce qu'elle n'est pas une explication psychologique et lui substitue une explication psychologique qu'il estime plus satisfaisante et plus complète parce qu'elle rend compte de ce que la théorie scientifique n'explique pas. Mais la psychologie chez lui ne se sépare pas de la métaphysique, puisque nous connaissons notre volonté comme une cause libre, et comme une cause limitée dans son action par ses perceptions, ce qui implique la réalité d'une cause de nos perceptions différente de nous, c'est-à-dire d'une cause qui est une volonté libre comme la nôtre. L'explication géométrique méconnaît ce fait en prétendant saisir entre les phénomènes des relations nécessaires, et c'est pour Berkeley une autre raison de la rejeter. L'empirisme de Berkeley apparaît donc ici comme l'envers du volontarisme divin ; et le volontarisme, comme l'empirisme, procèdent d'un effort pour s'en tenir aux données immédiates de la conscience. L'homogénéité du système est parfaite, et elle s'explique par la logique même de l'attitude intellectuelle du philosophe.

DEUXIÈME SECTION

La doctrine des signes.

§ 1. — *Le monde système de signes : création continue et finalité naturelle.*

La conclusion de la théorie de la vision, c'est que les objets propres de la vue constituent le langage universel de la nature par lequel nous sommes instruits de ce que nous avons à faire pour atteindre les choses nécessaires à la préservation de notre corps et pour éviter ce qui est de nature à le blesser ou à le détruire ¹. Ce langage optique, constitué par la production et la reproduction instantanée d'un si grand nombre de signes combinés, dissous, transposés, diversifiés à l'infini et adaptés à des desseins infiniment variés, atteste l'action immédiate d'un esprit, et non seulement d'un esprit, mais d'un esprit sage, bon et prévoyant qui dirige et gouverne le monde. Il ne prouve pas seulement l'existence d'un créateur, mais aussi d'un directeur (*provident Governor*) attentif à nos intérêts et à nos démarches, qui veille sur notre conduite, s'intéresse à nos plus infimes actions pendant toute la durée de notre vie, nous renseignant, nous avertissant et nous dirigeant incessamment, de la manière la plus claire et la plus sensible ². Et comme toutes les sensations sont produites par Dieu, ce n'est pas seulement le monde visible, mais le monde sensible tout entier qui constitue un système de signes destinés à provoquer et à diriger les actions humaines.

Cette conception d'un univers système de signes offrait

1. *Theory of vision*, § 147.

2. *Alciphron*, IV, 14.

à Berkeley le grand avantage de lui permettre de résoudre une difficulté soulevée par sa conception philosophique d'un monde sensible dont toute la réalité est d'être perçue, et dont toutes les manifestations particulières se rapportent à une seule et même cause.

Si tous les phénomènes ont une cause unique, d'où vient la complexité des choses de la nature ? Si les organes et les diverses parties organisées des animaux et des plantes, n'étant que des idées, n'ont aucune activité réelle, et n'ont aucune connexion *nécessaire* avec les effets qu'on leur attribue, en quoi les végétaux en ont-ils besoin pour croître et se développer, ou les animaux pour accomplir tous les mouvements qu'ils nous manifestent ? Si c'est Dieu, par un acte de volonté, qui produit toutes nos perceptions, pourquoi la vision de l'heure sur le cadran d'une montre a-t-elle pour conditions la réalisation par un horloger de tout le mécanisme compliqué des pièces et des roues ? D'où vient qu'un dérangement dans l'agencement de ce mécanisme ne peut se produire sans que la marche de la montre ne soit dérangée et d'où vient que la réparation faite par un habile ouvrier ait pour conséquence la reprise d'une marche régulière ? Quelle cause finale peut-on assigner à l'innombrable multitude de détails que nous révèle le microscope, à cet agencement merveilleux des parties qui sont comme les rouages cachés de l'immense horloge de la nature ?

A ces objections Berkeley répond que si cette complexité des parties et des organes n'est absolument nécessaire à la production d'aucun effet, elle est cependant nécessaire à la régularité qui se manifeste dans la production des choses. Les effets naturels sont produits d'une manière uniforme et il faut qu'il en soit ainsi pour que le monde soit intelligible et pour que nous puissions régler notre conduite d'après nos perceptions.

Les divers phénomènes ne sont pas reliés par des relations de cause à effet, mais de signe à chose signifiée. Le feu que je vois n'est pas la cause de la douleur que j'éprouve si je m'en approche, mais une marque qui m'avertit d'avoir à m'en tenir éloigné. Les idées sont formées en combinaisons artificielles régulières pour la même raison que les mots sont formés de lettres. Pour qu'un petit nombre d'idées originales puisse signifier un grand nombre d'effets et d'actions, il est nécessaire qu'elles se combinent entre elles de façons variées. Et pour qu'elles soient d'un usage permanent et universel, ces combinaisons doivent se produire régulièrement et être sagement agencées. Les parties internes des corps sont ainsi des signes propres à nous renseigner sur les propriétés de ceux-ci, les usages que nous pouvons en faire, et la manière dont nous devons nous comporter à leur égard ¹.

Si heureuse que puisse être, au point de vue de l'harmonie du système, cette ingénieuse explication de la complexité des apparences sensibles, la doctrine des signes a des conséquences plus importantes encore que celle-ci.

L'existence du monde sensible consistant à être perçue, et toutes nos perceptions étant produites par Dieu, il en résulte que l'acte créateur se renouvelle à tous les moments de la durée; que l'univers n'est pas créé une fois pour toutes, mais créé perpétuellement dans tous les esprits. Berkeley aboutissait ainsi à une théorie de la création continuée, ou plus exactement de la création *continue* (*constant creation*) ². D'autre part, Dieu étant un esprit, et l'esprit étant essentiellement volonté, le monde visible qui résulte en nous d'une action immédiate de Dieu est dans son ensemble une manifestation de la présence divine. La nature est en quelque sorte le signe dont Dieu est la chose signifiée; elle constitue une perpétuelle révélation.

1. *Principles*, § 64.

2. *Alciphron*, IV, 14.

A cette conclusion, l'analyse des conditions de la vision concourant avec la conception psychologique de la cause conduisait tout naturellement.

En premier lieu, nos perceptions visuelles sont infiniment variables et combinées de la manière la plus diverse ; or, bien qu'elles n'aient avec les sensations tactiles aucune connexion nécessaire, elles nous les suggèrent avec une constance remarquable, identiquement pour tous les hommes de tous les temps ; et ainsi, Berkeley devait s'élever à l'idée d'une cause unique, plus durable que les individus éphémères. D'autre part, elles nous les suggèrent en relation avec les besoins de notre corps et de telle sorte que nous puissions régler sur elles notre action, et ainsi la cause permanente est intelligente et bonne. En troisième lieu, elles les suggèrent identiquement aux différents hommes, en sorte que ceux-ci s'accordent au sujet de l'univers qu'ils perçoivent ; et ainsi l'action divine, par les perceptions qu'elle produit en eux, donne aux esprits finis la possibilité de se connaître les uns les autres : de toutes les volontés libres, elle fait un seul et même univers.

La théorie de la vision aboutit ainsi à la conception d'une Providence universelle. Cette Providence agit dans la plénitude de sa liberté, car elle est une volonté, et la volonté est libre par essence. Aussi le lien qui unit l'univers visible à l'univers tangible est-il arbitrairement imposé par Dieu et par conséquent contingent. La profonde cohérence du système devient ici manifeste. Remonte-t-on de l'effet à la cause ? L'hétérogénéité constatée des sensations tactiles et des sensations visuelles nous révèle que le rapport qui les unit est contingent, d'où nous pouvons inférer que l'acte de volonté qui les fait coexister est libre. Procède-t-on de la cause aux effets ? La cause de nos sensations étant une volonté libre, les rapports qui unissent ces sensations entre elles ne peuvent être que contingents.

Plus précisément encore, le monde sensible n'étant com-

posé que d'idées, la cause de ces sensations involontaires étant unique et éternelle, il y a lieu de rechercher les raisons particulières des apparitions, disparitions et réapparitions successives des phénomènes sensibles ; car tous les phénomènes particuliers ayant la même cause efficiente, Dieu, leur diversité ne peut s'expliquer par des causes efficientes particulières. La raison de la production de chaque phénomène particulier ne peut donc être qu'une cause finale, et les causes finales particulières, du moment que la cause efficiente unique qui les fonde est la libre volonté de Dieu, ne peuvent être elles-mêmes que des intentions divines. Il n'y a pas dans la nature de causes efficientes, mais seulement des causes finales. Les rapports qui unissent les phénomènes ne sont pas des rapports nécessaires de cause à effet, mais des rapports contingents de signe à chose signifiée. Le monde est un système de signes qui nous incite à l'action, un langage que l'Esprit infini parle aux esprits finis pour les engager à remplir leur rôle dans l'univers et parvenir à la félicité par l'accomplissement du devoir.

On objectera que les choses ne semblent pas émaner d'un être tout-puissant, que les monstres, les naissances avant terme, les fruits séchés dans leur fleur, les pluies tombant sur les déserts, les misères inséparables de la condition humaine, sont autant d'arguments pour prouver que la nature n'est pas la création directe d'un esprit infiniment sage et bon. Berkeley répond que la nature doit être ainsi faite pour être mise en œuvre par les lois les plus simples et les plus générales, avec une régularité et une constance qui prouvent la sagesse et la bonté de Dieu. Et cette généralité et cette fixité des lois de la nature nous sont nécessaires pour nous guider dans les affaires de la vie, en même temps qu'elles sont les conditions de l'intelligibilité du monde, et par conséquent de l'exercice même de la pensée.

En second lieu, ce qui nous apparaît comme un défaut fait ressortir la beauté de l'univers. Les apparentes imperfections

de la nature sont une cause de variété ¹ et font ressortir la beauté du reste de la création, comme les ombres d'un tableau rendent plus brillantes et plus lumineuses les parties plus claires. Par exemple les destructions accidentelles de plantes et d'animaux, et la prodigalité des germes tant reprochée à la nature, ne nous choquent peut-être que par l'effet d'un préjugé : nous oublions que toutes choses sont produites par le créateur avec une égale facilité, et que dès lors la profusion dont il fait preuve n'est pas une marque de sa faiblesse, mais au contraire une manifestation de sa puissance ².

En troisième lieu, ce qui nous semble un mal est un bien, rapporté à l'ensemble des choses. Le mélange de peine et de plaisir qui existe dans le monde est absolument nécessaire dans notre situation présente. Une douleur particulière nous paraît un mal. Mais si nous considérons dans quelles conditions et dans quelle mesure nous sommes affectés par la peine et par le plaisir, la nature de la liberté humaine et la raison pour laquelle nous avons été mis au monde, nous devons reconnaître que ces choses particulières, qui considérées en elles-mêmes, nous apparaissent comme un mal, ont la nature du bien quand nous les considérons comme liées au système des êtres dans son entier ³.

§ 2. — *La pensée système de signes : le pragmatisme de Berkeley.*

La théorie de l'univers système de signes implique l'idée que la représentation, dans son ensemble, est subordonnée à un but pratique, c'est-à-dire à la volonté. De là ce qu'on pourrait appeler le pragmatisme de Berkeley, pragmatisme qui se manifeste en premier lieu par sa théorie de la

1. *Principles*, § 151. Cf. *Siris*, § 256.

2. *Ibid.*, § 152.

3. *Ibid.*, § 153. Cf. *Siris*, § 262. Plotin, 5^e *Enn.*, liv. IX c. 1.

science, en second lieu par sa théorie de la foi. « Les objections faites à la foi, écrit-il, ne sont aucunement un effet de la connaissance, mais procèdent plutôt d'une ignorance de la nature réelle de la connaissance... La science et la foi concordent en ce qu'elles impliquent l'une et l'autre l'adhésion de l'esprit ; et comme la première, par nature, est plus claire et plus évidente, elle doit être considérée la première, en vue de jeter la lumière sur la seconde¹. »

L'uniformité des lois naturelles a sa raison d'être dans son utilité pratique : sans un cours régulier des choses rien ne pourrait être compris ; l'homme ne pouvant rien prévoir, ne sachant à quoi il peut s'attendre, serait désorienté et perdu, incapable de se gouverner et de se proposer aucune fin². L'ordre du monde a donc été institué en vue de l'homme, et par une conséquence naturelle, la science humaine que cet ordre rend possible, répond à des besoins pratiques. Le rôle assigné à l'âme humaine n'est pas la pure intuition des idées particulières et concrètes. C'est d'agir à leur occasion, en vue de son bonheur, et pour se diriger dans cette voie, elle a besoin de règles et de théorèmes que la science a précisément pour fonction de lui fournir. La science est donc utilitaire dans sa fin, et orientée vers la pratique³.

Ces règles elles-mêmes, étant générales, ne peuvent être obtenues par la pure considération des choses particulières, mais par le moyen de notations et de signes, qui étant comme tels universels, sont les instruments et les matériaux de la science : au choix et à l'emploi judicieux de ces signes sont dus les progrès de l'esprit. Ce ne sont pas les nombres concrets qui sont l'objet de la science, puisqu'à cet égard l'homme qui ne sait ni lire ni écrire en sait autant que le mathématicien. La supériorité de ce dernier consiste dans la

1. *Alciphron*, VII, § 11.

2. *Principles*, § 31. Cf. 62 et suiv., *Siris*, § 160.

3. *Alciphron*, VII, § 11.

connaissance qu'il a d'un système de notations qui lui permet d'exprimer brièvement et distinctement toutes les variétés des nombres et d'exécuter ainsi des opérations arithmétiques.

Le premier pas vers la science arithmétique consiste dans l'usage des noms qui en se répétant dans un certain ordre expriment la série indéfinie des nombres. Un nouveau progrès est d'instituer des signes fixes, visibles, correspondant à ces noms, et aptes à se combiner entre eux. Plus ce système de notation est parfait, plus l'esprit est capable de formuler et d'appliquer des règles générales qui lui permettent de juger et de raisonner, et par là même de développer ses connaissances mathématiques ; et dans la théorie comme dans les opérations, l'esprit n'a pour objet immédiat que ses signes, par le moyen desquels il se met en état d'agir sur les nombres concrets, c'est-à-dire sur les choses mêmes.

Toute l'arithmétique roule donc sur l'usage artificiel des signes, des mots et des caractères. Ces noms et ces caractères sont universels, pour autant qu'ils sont des signes. Les noms se réfèrent aux choses, les caractères aux noms, et les deux aux opérations. Les noms étant peu nombreux, et procédant par voie d'analogie, les caractères sont d'autant plus pratiques qu'ils sont plus simples et plus propres à exprimer cette analogie. Ainsi la vieille notation par lettres était plus commode que la notation par mots ; et la notation par chiffres, dont la simplicité exprime la progression et l'analogie des noms, est préférable à toutes sous le rapport de la commodité et de la rapidité du calcul ¹.

Toutes les sciences, pour autant qu'elles sont universelles et démontrables par la raison humaine, portent également sur des signes, leur seul objet immédiat, bien que se référant eux-mêmes aux choses. Il est naturel en effet que l'esprit se serve des choses qu'il connaît le mieux pour découvrir celles

1. *Alciphron*, VII, § 12.

qu'il ne connaît pas en substituant aux objets plus flottants, subtils ou difficiles à concevoir, d'autres dont l'évocation est plus facile, la représentation plus vive et la compréhension plus aisée. Comme nous imaginons avant de réfléchir, et percevons avant d'imaginer, et que de tous nos sens la vue est le plus clair, le plus distinct, le plus varié, le plus agréable et le plus compréhensif, il est naturel d'aider l'intelligence par l'imagination, l'imagination par les sens, et les autres sens par la vue. Nous créons ainsi des systèmes de signes d'un emploi très général. Les sons servent de substituts aux pensées ; les lettres écrites aux sons ; les emblèmes, les symboles, les hiéroglyphes aux choses trop obscures pour être comprises, ou trop flottantes et fuyantes pour se graver dans nos souvenirs ; nous usons des images pour les pensées, des petites choses pour celles que leur grandeur rend difficilement saisissables, des grandes pour celles qui sont trop petites pour être discernées, des choses présentes pour les absentes, des permanentes pour les périssables, des visibles pour les invisibles. De là l'usage des figures et des métaphores, des modèles et des diagrammes, des lignes, des lettres, des signes algébriques pour exprimer le temps, la vitesse, et d'autres choses d'une nature absolument différente.

Les opérations de l'esprit, en particulier, irréprésentables de leur nature, puisque toute représentation est passive, et que l'esprit est essentiellement actif, ont besoin, pour être exprimées, d'être traduites en un style figuré, au moyen des termes empruntés au monde sensible, comme *saisir*, *concevoir*, *réfléchir*, *comprendre*, et d'autres semblables. De là aussi les allégories qui éclairent les choses intellectuelles par les visions de l'imagination, comme le mythe des chevaux dans le *Phèdre* ¹.

Les signes ne suggèrent pas toujours des idées : ils ont encore un autre rôle qui est d'exciter les émotions propres

1. *Alciphron*, VII, § 13

à produire en nous des dispositions et des habitudes d'esprits déterminées, et de diriger nos actions dans la poursuite de ce bonheur qui est la force impulsive et le but suprême des agents doués de raison. La vraie fin de la parole, de la raison, de la foi, de la croyance à tous ses degrés, n'est pas purement, ni même principalement, la communication ou l'acquisition des idées, mais plutôt la création d'une activité spirituelle tendant à ce qui est conçu comme le bien, et parfois ce résultat peut être obtenu, non seulement sans évoquer des idées à l'esprit, mais alors qu'il est absolument impossible d'offrir à l'esprit une idée quelconque⁴. Les signes peuvent en effet avoir une signification sans suggérer les idées qu'ils représentent, du moment qu'ils servent à régler ou à influencer notre volonté, nos passions et notre conduite. L'esprit peut donner son assentiment à des propositions contenant des termes qui n'évoquent aucune idée, lorsqu'il est ainsi affecté par eux. Un homme peut croire à la doctrine de la Trinité, pourvu que cette doctrine produise en lui l'amour, l'espoir, la gratitude et l'obéissance, et devienne ainsi un principe de vie agissant, par lequel sa vie et ses actions sont influencées².

Les conceptions pragmatistes de Berkeley se rattachent étroitement à son immatérialisme et à son spiritualisme volontariste. Comme la représentation dans son ensemble ne possède à ses yeux qu'une réalité secondaire (celle qui consiste à être perçue et qui suppose l'autre, la réalité de l'esprit consistant à agir), il devait être enclin à considérer la valeur de la représentation comme relative à la valeur de l'action qu'elle engendre. Sa philosophie justifiait ainsi ses croyances religieuses. Et en effet, la volonté étant conçue comme incommensurable à l'entendement, nos représentations ne peuvent exprimer l'action, la vie, l'esprit que d'une

4. *Alciphron*, VII, § 14.

2. *Ibid*, VII, § 8 [11].

manière symbolique. Mais par là même le symbole reprend valeur. Il est capable de suppléer aux insuffisances du langage. Il constitue pour l'esprit un moyen de se suggérer à lui-même les notions qu'aucune représentation particulière ne peut traduire. Il est le signe qui met en œuvre notre activité spirituelle. Le rôle que nos perceptions jouent à l'égard de la conservation de notre vie physique, les symboles et les dogmes le jouent à l'égard de la conservation de notre vie morale et religieuse.

DEUXIÈME PARTIE

LES VUES MYSTIQUES

INTRODUCTION

LA SIRIS. .

La *Siris* contient trois éléments nouveaux :

1° La théorie de l'éther, esprit vital du monde.

2° L'idée d'une connaissance suprasensible, et la tendance à regarder le monde sensible comme une apparence.

3° La théorie des hypostases, avec les tendances mystiques qu'elle suppose.

Cette nouveauté même a porté certains esprits à douter de la fixité de la doctrine ¹. La théorie de l'éther, feu invisible, paraissait en opposition avec la doctrine selon laquelle toute matière existe seulement en tant qu'elle est perçue. L'idée d'une connaissance suprasensible semble contredire le sensualisme de Berkeley. Enfin la doctrine des hypostases, par les emprunts qu'elle fait à la théorie des idées de Platon peut être jugée la négation même du nominalisme berkeleyen.

Y aurait-il donc une évolution de la pensée de Berkeley, et la *Siris* constituerait-elle une seconde philosophie en opposition partielle avec la première ?

Mais d'abord la question se pose de savoir quelle a été l'évolution de la pensée de Berkeley antérieurement à la *Siris*. Car si toute pensée humaine évolue et se modifie nécessairement avec l'âge, par l'effet de cette vision plus étendue et plus profonde des choses, qu'amènent l'expérience de la vie,

1. Sur la nature des modifications que la *Siris* apporte à la philosophie de Berkeley, cf. Stuart Mill, art. sur Berkeley, *Rev. philos.*, 1876, t. I. C. Fraser, introd. à la *Siris*. G. Lyon. *L'Idéalisme en Angleterre*. VIII, iv, 5. M. David, *Berkeley*, p. 60.

la réflexion sur soi-même et le contact de pensées étrangères, la doctrine d'un philosophe ne saurait se comporter d'une manière différente, quoique j'incline à la penser constituée dans ses grandes lignes dès la jeunesse, le travail ultérieur consistant plutôt à approfondir et à développer qu'à découvrir. En fait, la philosophie de Berkeley est déjà presque tout entière en germe dans son journal philosophique. Critique des idées générales abstraites, immatérialisme, passivité de la matière, efficacité de la volonté, hétérogénéité des sensations du toucher et de celles de la vue, action universelle de Dieu, tous les grands principes sont expressément affirmés, et l'œuvre ultérieure du philosophe jusqu'à la *Siris*, ne fera que développer les idées notées au jour le jour dans le *Commonplace Book*.

Deux traits cependant sont plus fortement marqués que dans ses ouvrages ultérieurs, sans doute parce que l'ardeur naturelle à la jeunesse et la moindre étendue de sa vision, en lui donnant un sentiment plus vif et une perception plus exclusive de la vérité qu'il aperçoit, le portent à outrer son opinion en toutes choses en même temps que les tâtonnements inévitables qu'exigent la recherche et la découverte le jettent dans des directions opposées, et l'acculent presque fatalement à des contradictions provisoires.

Nulle part il n'a usé de formules sensualistes aussi nettes. « Je ne comprends pas ce qu'est l'intellect pur ¹. Nous devons avec le vulgaire placer toute certitude dans les sens ². L'existence des idées constitue l'âme. La conscience est un amas de perceptions. Otez les perceptions, vous ôtez l'esprit. Posez les perceptions, vous posez l'esprit ³. Le plaisir sensible est le souverain bien ⁴. » Nulle part non plus la réalité et l'originalité du vouloir, par exemple, n'ont été mieux mises en

1. P. 52.

2. P. 51.

3. P. 27.

4. P. 47.

lumière. Si la pensée de Berkeley, dans son journal philosophique, n'est pas exempte de contradictions, ce sont toutefois les contradictions naturelles à une pensée qui se cherche, et non les contradictions inévitables d'une pensée qui se méconnaît elle-même. La considération de la doctrine exposée dans les ouvrages ultérieurs nous permet de discerner ce qui, dans les notes de jeunesse du philosophe, représente un point de vue partiel, ou un moment de sa pensée, et ce qui, au contraire, exprime déjà le fond même de sa philosophie. Le sensualisme a subsisté en s'atténuant. Le volontarisme s'est engrené dans l'ensemble du système, et a pris par là même des contours moins nets et une apparence moins saisissante. Au total, la pensée du philosophe s'est développée d'une manière harmonieuse.

Ainsi la comparaison des premiers ouvrages de Berkeley nous montre que sa doctrine n'a, en somme, jamais varié dans ses traits essentiels. Son dernier ouvrage, la *Siris*, nous en apprend-il davantage ?

A ne considérer même que l'esprit général de l'ouvrage et sa méthode d'exposition, la *Siris* occupe une place à part dans l'œuvre de Berkeley. Tandis que dans ses autres travaux, il n'est occupé que d'exposer ses idées personnelles et mentionne à peine, plus souvent pour les réfuter que pour les louer, quelques rares philosophes modernes, il fait preuve ici d'une érudition très vaste, avec une prédilection marquée pour les philosophies antiques, particulièrement pour Platon et Plotin. En même temps, il procède en métaphysicien plutôt qu'en psychologue. Il s'efforce d'embrasser tout l'univers au lieu d'analyser les données de la conscience. Il met en lumière l'unité du monde ; il place dans l'unité de l'esprit la source de l'unité et de l'identité, de l'harmonie et de l'ordre, de l'existence et de la stabilité. Il remonte ainsi, à travers tous les intermédiaires, jusqu'au premier moteur immobile¹,

1. *Siris*, § 287-296.

qui distinct du monde comme la cause est distincte de ses effets, est « un esprit réellement existant, transcendant toutes choses corporelles et sensibles ¹. »

Erudition et métaphysique ont d'ailleurs un trait commun. La première témoigne d'un effort pour ramener à une pensée commune toutes les productions de la pensée antique, en retrouvant sous la diversité des systèmes en apparence opposés les traits essentiels de son propre spiritualisme et surtout l'affirmation de la divinité. Son dessein métaphysique tend au même idéal lorsqu'il s'élève des considérations sur les propriétés de l'eau de goudron jusqu'à sa doctrine des hypostases, et qu'à-travers la série ascendante des apparences, il rattache les phénomènes particuliers et sensibles à la cause unique et éternelle qui les fonde et qui les unit. Ainsi la revue des systèmes philosophiques de l'antiquité comme l'exposé des propres théories de Berkeley révèle une direction de pensée analogue à celle d'où procédaient les autres ouvrages du philosophe, le désir de démontrer et de rendre sensibles aux esprits l'existence de Dieu et son action sur le monde. Toujours préoccupé de combattre les athées, il s'efforce de montrer que les systèmes philosophiques des anciens n'aboutissent pas à l'athéisme. « Ni Héraclite, ni Parménide, ni les Egyptiens, ni les stoïciens, avec leur doctrine d'un Tout divin ou vivant, ni Xénophane avec son *ἐν καὶ πᾶν*, ne peuvent être en bonne justice réputés athées. L'athéisme moderne, que ce soit celui de Hobbes, de Spinoza, de Collins, ou de qui vous voudrez, ne saurait s'appuyer sur l'autorité des grands noms de l'antiquité » ². Plus précisément, Berkeley essaye de retrouver sa conception spiritualiste de la nature dans la philosophie des Egyptiens et des Grecs pour laquelle il a plus de sympathie que pour la science mécaniste et matérialiste. L'espace pur, la ma-

1. *Siris*, § 323.

2. *Ibid.*, § 354.

lière inerte, la fatalité aveugle des modernes sont de purs fantômes ¹. Les anciennes notions de l'espace et du destin étaient plus profondes et plus faciles à interpréter dans un sens spiritualiste ². Et il préfère au mécanisme des modernes la conception antique qui voit dans l'univers un animal, l'âme du monde des anciens lui paraissant tout à fait voisine de sa propre notion d'un Dieu dont l'activité incessante unit les êtres.

Si l'inspiration générale de l'ouvrage est semblable à celle des ouvrages antérieurs, la doctrine qui y est exposée ne révèle non plus aucun abandon des idées maîtresses du système. L'immatérialisme y est expressément affirmé. La passivité de la matière y est démontrée d'après les mêmes principes ³. L'impossibilité d'expliquer les sensations par les corps et leur action ⁴, la critique du mécanisme, la conception de la causalité purement spirituelle, la théorie nominaliste de la science et des lois naturelles, la théorie de la causalité divine et de la production de toutes nos perceptions par Dieu, la doctrine de la Nature langage divin, l'affirmation de la réalité de la substance spirituelle, en un mot, tout l'essentiel de la philosophie berkeleyenne, s'y retrouvent également. Seulement, tandis qu'auparavant il considérait surtout en Dieu la suprême intelligence ordonnatrice, il voit surtout ici en lui le souverain moteur du monde. Par là même, il éprouve et manifeste un sentiment plus vif de l'unité et de la vie intimes de la Nature. En d'autres termes, tandis que la première philosophie envisageait les idées en tant que perçues et dans leur rapport à l'entendement humain, la seconde les envisage en tant que produites et dans leur rapport avec la volonté divine ⁵.

1. *Siris*, § 271-318.

2. *Ibid.*, § 2708-273

3. *Ibid.*, § 292.

4. *Ibid.*, §§ 251.

5. De là vient sans doute l'obscurité qu'on remarque dans la *Siris*. Comme

En somme, si l'on considère les œuvres successives de Berkeley non dans ce qu'elles ont de commun, mais au contraire dans ce qui les différencie les unes des autres, on peut dire que parti du sensualisme, Berkeley aboutit au spiritualisme absolu pour finir par le mysticisme. Il y a donc, en ce sens, une évolution de la pensée de Berkeley. Mais cette évolution est continue : le passé s'y conserve dans le présent. Ce n'est pas la substitution d'une pensée à une autre, mais plutôt une tendance à accentuer certains aspects de la même pensée préférablement à tout autre. Aussi d'une part trouve-t-on dans le *Commonplace Book* certaines formules qui ne reparaîtront point dans les ouvrages suivants, manifestant des tendances qui n'auront point de développement ultérieur, et d'autre part, bien que la *Siris* soit à beaucoup d'égards le développement logique des ouvrages antérieurs, on y trouve également des aperçus qui ne figuraient pas dans les ouvrages précédents et des formules qui contredisent des formules du *Commonplace Book*. Le mysticisme de Berkeley n'est pas la négation de son sensualisme, mais à mesure que ce mysticisme s'accuse, son sensualisme devait nécessairement s'atténuer.

En quoi donc la *Siris* se distingue-t-elle des autres ouvrages de Berkeley ? A mon sens, la différence consiste simplement dans le développement de tendances mystiques qui déterminent un changement d'attitude plutôt que de doctrine. Il n'y a pas dans l'œuvre de Berkeley deux philosophies, mais deux phases : la phase classique et la phase romantique, les tendances mystiques étant, comme je l'ai montré dans un autre ouvrage, essentielles au romantisme ¹.

la volonté est incommensurable à l'entendement, il est impossible d'arriver à une connaissance adéquate en ces matières (§ 364, 365), et par suite nécessairement difficile de traduire sa pensée en termes clairs. « Tout langage dont on se sert au sujet de l'âme est entièrement métaphorique ou du moins en grande partie » (§ 171).

1. *Romantisme et religion* (Paris, 1910). Voyez aussi nos articles de la *Revue bleue* sur *Edouard Schuré et la renaissance de l'idéalisme roman*

Ce changement d'attitude apparaît déjà dans les procédés de travail : autant les premiers ouvrages sont composés avec soin, comme il convient à des travaux où la raison et la réflexion dominent, autant, dans la *Siris*, l'auteur s'abandonne au hasard de l'inspiration. On peut à cet égard comparer la manière de faire de Berkeley avec celle de Beethoven dont l'art évolue semblablement du classicisme au romantisme. Beethoven a commencé par ne voir dans la musique qu'un art agréable, comme faisait le ^{xviii}e siècle, puis il s'en est fait peu à peu une conception surhumaine. Or ses procédés de travail se modifient parallèlement. Au lieu de s'asseoir à sa table de travail et de composer avec facilité, il finit par écrire d'inspiration, en quelque lieu qu'il soit, en promenade ou en visite, ce qui lui vient à l'esprit ¹. Même fougue d'improvisation chez Victor Hugo à mesure que s'affirment en lui les tendances proprement romantiques ². Le mysticisme apparaît ici dans la foi que l'artiste possède dans son inspiration, comme si cette dernière était infaillible et d'origine divine.

Il se manifeste encore d'une autre manière. Le philosophe classique, Descartes, en qui la raison domine, ne veut pas savoir s'il y a eu, avant lui, des hommes qui aient pensé. Le philosophe romantique, Schopenhauer, dans l'ardeur de sa sympathie, cherche à montrer que ce qu'il a pensé a été entrevu, conçu ou pressenti par d'autres hommes et même par la masse de l'humanité. Rien de plus instructif à cet égard que l'insistance de Schopenhauer à montrer l'accord de sa doctrine avec les plus importantes des religions, le christianisme et le bouddhisme, ainsi que ses multiples citations empruntées aux philosophes, aux écrivains et aux poètes de tous les temps. Ce n'est pas pour faire étalage d'érudition qu'il agit ainsi : encore moins est-ce un appel à l'autorité d'autrui.

tique, et sur *l'Expansion du bergsonisme et la psychologie musicale* (1^{er} juillet 1911 et 15 juin 1912).

1. J. Chantavoine, *Beethoven*, p. 76, 77.

2. Voir notre thèse complémentaire, *le Pittoresque chez Victor Hugo*

Mais il est intérieurement convaincu que la vérité aperçue par lui ne peut pas avoir été entièrement méconnue par les autres hommes, et plus elle a d'importance, de vérité et de profondeur, plus il y a de chances pour qu'elle ait été représentée dans la conscience humaine. L'expérience d'autrui est ainsi la confirmation de la sienne. Or ainsi procède Berkeley dans la *Siris* : tandis que dans ses premiers ouvrages, il cite surtout pour combattre, là, au contraire, il cherche à ramener à lui les ouvrages des anciens, et son interprétation n'est peut-être pas exempte de complaisance. Il n'est même pas éloigné d'admettre une révélation, une initiation, une tradition divines, comme l'a fait plus explicitement Edouard Schuré, dans son étude sur l'histoire secrète des religions ¹.

Quant au fond même de la doctrine, il y a lieu de procéder à une étude distincte, et c'est ce que nous ferons en considérant tour à tour les trois éléments par lesquels la *Siris* se différencie des ouvrages antérieurs. Ces trois éléments sont la théorie de l'éther, la notion d'une connaissance suprasensible et la théorie des hypostases.

1. *Siris*, § 298, 301, 302, 330 et 360. Cf. Edouard Schuré, *les Grands Initiés* (Paris, 15^e éd., 1908).

CHAPITRE PREMIER

L'ÉTHÉR.

La théorie de l'éther, exposée dans la *Siris*, peut se résumer ainsi :

1° Il existe un feu invisible et subtil, répandu dans tout l'univers et qui anime et pénètre toutes choses. Ame végétative ou esprit vital du monde, il joue dans le macrocosme le même rôle que l'esprit animal dans le corps humain. Dans ce dernier, en effet, c'est l'être conscient (*mind*) qui meut à sa volonté les membres, mais l'esprit animal (*animal spirit*) est supposé être la cause physique immédiate de leurs mouvements. Pareillement un esprit (*mind*) préside au système du monde, mais la cause immédiate et mécanique qui en meut et anime toutes les parties est le feu élémentaire, ou âme du monde (*spirit of the world*). Les parties les plus fines et les plus subtiles de la matière sont ainsi supposées recevoir les impressions du premier moteur et les communiquer aux plus grossières ¹.

2° Ce feu n'est pas une cause réelle. C'est le cas de toutes les causes mécaniques, qui ne peuvent être que des moyens². Le véritable agent est donc la volonté divine, mais cette volonté divine produisant dans l'esprit de l'homme toutes les perceptions sur lesquelles celui-ci règle son action, il faut que ces perceptions se succèdent dans un ordre tel que l'homme puisse les prévoir. En d'autres termes, la nature ne peut être comprise par l'homme que si son cours est régulier. Or sans causes secondes (*instrumental and second causes*) il n'y

1. *Siris*, § 161.

2. *Ibid.*, § 155.

aurait pas de régularité dans la nature. Les causes secondes sont donc l'instrument dont Dieu se sert pour rendre possible aux hommes leur action ¹. Le feu dont il s'agit ici est une de ces causes secondes, mais une cause seconde partout présente, et qui accompagne par conséquent toutes les autres.

La théorie de l'éther, dans la *Siris*, contredit sans doute un passage du *Commonplace Book* où Berkeley rejette résolument l'âme du monde, la forme substantielle, le feu originel omniscient, et autres principes du même genre ². Elle n'altère pas cependant l'unité du système. Berkeley en effet a toujours pris soin de distinguer les causes secondes (occasions) objet de la physique, et les causes réelles (volontés) objet de la métaphysique ³. Or l'éther n'est pas à proprement parler une cause. Il sert seulement d'instrument à l'Esprit divin, seule cause de tous les phénomènes naturels ⁴. Il n'est pas le principe du mouvement, mais une cause seconde — occasion et signe. — Donc il appartient au domaine de la physique, non de la métaphysique, et Berkeley eût pu y renoncer, comme il a pu l'admettre, sans toucher aux principes fondamentaux de son système.

Il est sans doute assez difficile de concilier soit entre eux, soit avec les autres ouvrages de Berkeley, tous les textes relatifs à l'éther. Notre auteur parle souvent de l'éther comme d'une cause réelle. Cependant cette première difficulté sera levée, si l'on observe que Berkeley déclare employer le langage courant, et parler des causes secondes comme de causes réelles pour obéir à l'usage, en ajoutant qu'il fait cette déclaration une fois pour toutes ⁵. D'autre part, on peut noter que Berkeley s'est élevé dans les *Principes* et dans les *Dialogues*

1. *Siris*, § 160.

2. « Anima mundi, substantial form, omniscient radical heat, plastic virtue, Hylaschic principle, — all these vanish. » *Cpl. B.*, p. 31.

3 *Cpl. B.*, p. 55, et p. 18. *De motu*, passim ; *Siris*, § 154, etc.

4. *Siris*, § 161, 261, 291.

5. *Ibid.*, § 155.

contre la conception qui fait de la matière, entendue au sens de substance, un instrument de la divinité ¹, et qu'en faisant de l'éther un instrument, il se met en contradiction avec ses propres formules. Toutefois il convient ici de se rappeler que si Berkeley refuse d'admettre une matière qui serait un instrument ou une occasion pour Dieu, il en donne pour raison qu'un tel instrument est absolument inutile à la Divinité. Or, l'éther est admis par lui comme un instrument nécessaire, non pas à celui qui gouverne, mais à ceux qui sont gouvernés ². Enfin l'on peut se demander comment Berkeley peut parler d'un feu invisible sans renoncer aux principes de son immatérialisme, puisqu'il affirme la nature corporelle de l'éther ³, alors que toute l'existence des corps est d'être perçus. La vérité, c'est qu'il en est de l'éther comme de la grandeur réelle de la lune. Nous avons le droit de dire que la lune est plus grande qu'elle ne paraît, parce que toute notre expérience nous induit à croire que nous verrions grossir la lune si nous nous en rapprochions ⁴. De même en nous fondant sur les analogies de la nature, nous sommes autorisés à affirmer que le feu invisible deviendrait visible à des sens plus déliés que les nôtres, et que, rendus sensibles aux impressions les plus faibles, nos organes percevraient l'éther.

Au fond, l'éther de Berkeley n'est qu'une hypothèse physique destinée à rendre sensible aux esprits l'unité de la vie universelle. C'est un moyen de représenter à l'imagination l'ubiquité de l'action divine dans ce qu'elle a de plus uniforme. Ce signe général supposé qui précède pour les intelligences averties tous les signes particuliers que nous appelons nos perceptions « nous conduit d'une manière aussi

1. *Principles*, § 67, 2^e dialogue, p. 433, 434.

2. *Siris*, § 160 ; cf. 261. « ... and the instrument not a help to the Creator, but only a sign to the Creature. »

3. *Siris*, § 152, 220.

4. *New theory of vision*, § 44 et 45.

naturelle que nécessaire à un agent incorporel » qui est Dieu¹. Or ce que Berkeley repoussait, dans le *Commonplace Book*, c'était l'âme du monde conçue comme entité explicative indépendante de tout pouvoir créateur divin. En d'autres termes, il ne pouvait adopter une telle conception avant d'être parvenue à l'intuition mystique de la *Siris*, qui suppose elle-même le complet achèvement du système, ce qui revient à dire que Berkeley a refusé d'accepter du dehors, comme autant d'idées toutes faites, ce qu'il a retrouvé plus tard du dedans, comme autant de conséquences possibles de ses principes. Il ne pouvait admettre une âme du monde qu'en se plaçant au point de vue de Dieu, et s'il a repris la vieille théorie du feu principe et de l'esprit vital de l'univers, c'est précisément qu'il y voyait une traduction physique de l'action divine dont l'unité explique l'harmonie du monde et la solidarité universelle des êtres, obéissant ainsi aux mêmes exigences spirituelles et sentimentales que les théosophes contemporains² et que les grands astronomes du xvi^e et du xvii^e siècle,³ dont les théories et les formules sont très voisines des siennes.

Il n'y a donc pas eu sur ce point de changement radical dans la manière de penser de Berkeley. Dieu demeure toujours la seule cause du repos et du mouvement qui sont

1. *Siris*, § 291.

2. Edouard Schuré, *l'Evolution divine* (Paris, 1912), I, 2. Cf. I, 1, p. 9, note. Voyez aussi les très curieux passages où Berkeley semble admettre l'existence d'un *corps astral* (*Siris*, § 171).

3. « Toute la création constitue une symphonie merveilleuse, dans l'ordre des idées comme dans celui des êtres matériels. Tout se tient et s'enchaîne par des rapports mutuels indissolubles ; tout forme un ensemble harmonieux. En Dieu, même harmonie, une harmonie suprême... Tout ce qui existe est vivant et animé, parce que tout est suivi et lié ; point d'astre qui ne soit un animal et n'ait une âme. L'âme des astres est cause de leurs mouvements et de la sympathie qui unit les astres entre eux ; elle explique la régularité des phénomènes naturels. » Képler, *Harmonices mundi* (1619), trad. de Bartholmæss dans le *Dictionnaire philosophique* de Franck.

perçus par les esprits finis, et il n'y a ni élément matériel, ni repos, ni mouvement, en dehors de ceux qui sont perçus. Mais lorsque nous appliquons notre pensée à la contemplation de la nature, nous découvrons un élément commun à tout ce qui existe et se meut dans l'univers. Cet élément commun, l'éther, est perceptible seulement dans ses effets ¹. Ainsi l'éther n'est pas perçu par les sens, mais seulement imaginé par nous. Il est la manière dont nous nous représentons l'uniformité de l'action divine dans l'univers. En d'autres termes, il doit être considéré par nous comme réel, parce qu'il a son archétype dans la pensée divine. Cet archétype est une action définie de Dieu, puisque toutes les pensées divines sont des actes. Et cette action, à son tour étant uniforme et omniprésente, nous devient sensible dans une représentation figurée qui nous donne en quelque sorte la vision de la vie universelle ².

La théorie de l'âme du monde chère aux anciens philosophes acquerrait donc aux yeux de Berkeley une certaine fondation de vérité. Comme Dieu agit pour le bien des êtres créés, la nature doit être une et harmonieuse, toutes ses parties concourant à une même fin qui est le bien suprême du Tout. Et cette nature, en même temps qu'une et harmonieuse, est animée, puisqu'étant l'effet de l'action de Dieu sur nous, elle suppose l'action continuelle de Dieu. En ce sens, on peut dire qu'il existe une âme du monde. « Les relations qui unissent les différentes parties du monde et la sympathie qui existe entre elles nous donnent en effet à penser qu'elles sont animées et maintenues unies par une âme, en même temps que leur harmonie, leur ordre, leur succession régulière, nous manifestent une âme gouvernée et dirigée par un esprit ³. » De même que la vie fait l'unité du corps vivant, dont la cause est l'âme, qu'une cité est maintenue par la concorde, dont la

1. *Siris*, § 159.

2. *Ibid.*, § 291. « We see all nature alive or in motion. »

3. *Ibid.*, § 273.

cause est la loi, le monde est maintenu par l'harmonie dont la cause est Dieu. Et en ce sens le monde peut être considéré comme un animal ou une cité ¹.

Le monde possède donc, en ce sens, une réelle unité. Sans doute il convient ici encore de ne pas être dupe des mots. Le nombre n'est pas objet de science : il est un acte de l'esprit. La même chose peut en effet être dite une ou plusieurs, suivant l'étalon auquel on la rapporte ². L'unité que nous attribuons aux choses sensibles tient donc plus aux dispositions de notre esprit qu'à leur véritable nature, puisqu'elles sont dans un flux et une succession perpétuels, toujours diverses et variées. Néanmoins toutes choses peuvent être considérées comme un seul et même univers, la connexion, la dépendance et l'ordre de toutes les parties du monde étant en quelque sorte le résultat d'une participation à l'unité divine ³. Si nous envisageons Dieu et les créatures dans leurs rapports mutuels, si nous les saisissons en quelque manière dans une seule et même intuition, nous pouvons même aller jusqu'à dire que toutes choses forment un univers ou le Tout (*τὸ πᾶν*).

Cependant nous n'avons pas le droit de dire que toutes choses forment un Dieu, car Dieu n'est pas fait de parties. Et d'autre part, nous devons plutôt nous représenter la cause suprême comme distincte de l'univers qu'elle anime, car Dieu ne peut être lui-même une partie d'un tout, quel qu'il soit ⁴. Dieu en effet est libre, et le monde par rapport à lui demeure contingent. « Le corps est opposé à l'esprit ou à l'âme. Nous avons une notion de l'esprit par (*from*) la pensée et l'action. Nous avons une notion du corps par la résistance. Aussi loin qu'existe un pouvoir réel, il existe un esprit. Aussi loin qu'il existe une résistance, il y a défaut ou manque de pouvoir :

1. *Siris*, § 279.

2. *Ibid.*, § 288. *Principles*, § 12, 13 et 119-122.

3. *Ibid.*, § 347.

4. *Ibid.*, § 288.

c'est-à-dire une négation de l'esprit. Nous sommes incarnés dans un corps, et par conséquent entravés par la pesanteur et arrêtés par la résistance. Mais pour un pur esprit (*perfect spirit*) il n'y a rien de résistant ni d'impénétrable : il n'y a pas de résistance à Dieu. Il ne possède aucun corps. L'Etre suprême n'est pas uni au monde comme l'âme de l'animal à son corps, ce qui impliquerait nécessairement un défaut¹. » Au fond, la pensée de Berkeley est parfaitement claire et elle résulte de l'ensemble même de son système conçu dans ce qu'il a de plus original. Le monde étant en quelque sorte continuellement créé par Dieu, l'action divine se fait sentir dans toutes ses parties à tout moment de la durée, et dès lors l'univers doit se révéler au philosophe comme une nature vivante ; et d'autre part Dieu créant librement le monde demeure transcendant par rapport à sa création.

1. *Siris*, § 290.

CHAPITRE II

LA CONNAISSANCE SUPRA-SENSIBLE.

Toutes nos perceptions ont Dieu pour cause : or Dieu les produit en nous pour que nous réglions notre action sur elles, et pour ce motif même, il leur impose une certaine constance, en sorte que tous les esprits puissent s'accorder les uns avec les autres et chacun avec soi-même, au sujet des différentes sensations qu'ils éprouvent. La constance de l'action divine donne donc à l'univers perçu son unité. Il existe une nature. Toutefois, comme l'unité est ici dans la cause (Dieu), non dans l'effet (perceptions), l'unité que nous attribuons à l'univers vient de notre esprit plutôt qu'elle n'appartient au monde. Berkeley peut donc tout à la fois affirmer que, d'après ses principes, il existe une *rerum natura* ¹, et soutenir en même temps que l'unité de l'univers provient de la connexion, des relations et de l'ordre que notre esprit établit entre les parties qui le composent ².

Au premier de ces points de vue répond la conception de l'âme du monde ; au second la théorie de la science.

La nature est un langage que l'Esprit infini parle aux esprits finis et ce langage peut être interprété avec une attention et un succès variables par les différents hommes. Les phénomènes de la nature conduits, ajustés et arrangés avec la plus grande sagesse sont comme des mots et des lettres dont l'ensemble forme un discours cohérent, amusant et instructif ³. L'analogie, la constance, l'uniformité qui s'y manifestent rendent possibles les règles générales qui

1. *Cpl. B.*, p. 83.

2. *Siris*, § 347.

3. *Ibid.*, § 254.

sont une grammaire pour l'intelligence de la nature et qui rendent possible la prévision ¹. La science n'est donc que la généralisation d'une expérience contingente, — contingente parce que la cause réelle des phénomènes est libre, l'empirisme de Berkeley étant ici l'envers du volontarisme divin, — et cette généralisation suppose la constance de l'action divine perceptible à notre esprit dans l'uniformité des lois de la nature.

Or Dieu agit avec une pleine conscience. Il se règle donc sur des idées. Mais ces idées sont actives, non passives. Elles ne sont ni corporelles ni sensibles, ni imaginables. En interprétant les phénomènes naturels sensibles et imaginables, la science s'efforce donc de mettre les conceptions humaines en harmonie avec la pensée divine ². La métaphysique s'élève plus haut et va jusqu'aux idées divines elles-mêmes. Mais ces idées divines, étant actives par nature, sont l'objet de notions, non d'idées. Berkeley se trouve ainsi conduit à superposer aux sens et à l'imagination un troisième genre de connaissance, l'entendement pur, qui a pour objet les choses spirituelles et inétendues et s'élève jusqu'à la divinité « objet bien plutôt d'une connaissance intellectuelle que d'une connaissance discursive ³ ».

La connaissance intellectuelle ainsi définie ne saurait être une dérogation aux principes de la philosophie berkeleyenne. Elle résulte au contraire d'une de ses thèses essentielles, l'incommensurabilité de la volonté à l'entendement. « Les actes de l'entendement, est-il écrit dans la *Siris*, deviennent pour la raison de nouveaux objets ⁴. » Or cette assertion ne

1. *Siris*, § 252. *Principles*, § 108. Cf. § 104, 105, 106.

2. Article Berkeley in the *Encyclopædia Britannica*. Aussi Berkeley écrit-il dans la *Siris* : « On peut dire avec Plotin que cette prévision est une vaticination naturelle. » (§ 252, cf. § 253 et suivants.)

3. *De motu*, § 53 *Siris*, § 303.

4. *Siris*, § 303

fait que répéter sous une forme nouvelle la doctrine des ouvrages antérieurs. « Nos âmes ne nous sont pas connues de la même manière que les objets inconscients et inertes, c'est-à-dire par *idées*, écrivait déjà Berkeley dans la première édition de ses *Principes*. Les esprits et les idées sont des choses si différentes que quand nous disons qu'ils existent ou sont connus, ces mots ne doivent pas être considérés comme signifiant une communauté de nature. Il serait absurde de supposer qu'un accroissement ou un progrès de nos facultés nous rende jamais capable de connaître un esprit comme nous connaissons un triangle : autant dire que nous pourrions devenir capables de voir un son ¹. La seconde édition des *Principes* précise et complète cette pensée. « Nous saisissons notre propre existence par sentiment intérieur ou réflexion... On peut dire que nous avons quelque connaissance ou notion de notre propre conscience, des esprits et des êtres actifs, dont à proprement parler nous n'avons pas d'*idées*. Pareillement nous connaissons et avons une *notion* des relations entre les choses ou idées, et ces relations sont distinctes des idées ou choses entre lesquelles elles existent pour autant que nous pouvons percevoir ces idées et ces choses sans les relations qui les unissent ². » Toutes les relations impliquent en effet un acte de l'esprit, et nous ne pourrions dès lors en avoir une idée ³. Si l'on songe maintenant que les relations existant entre les choses sont voulues par Dieu, principe de l'unité du monde, on conçoit très aisément le développement de la doctrine.

Dieu étant la cause de nos sensations, il est de toute évidence qu'il fait l'unité du monde matériel, et il la fait précisément en tant qu'il agit. Une telle unité, inhérente à l'action divine, ne peut tomber sous les prises de

1. *Principes*, § 142.

2. *Ibid.*, § 89, 2^e édit.

3. *Ibid.*, § 142, 2^e édit.

l'entendement qui est passif. Elle ne peut donc être saisie que par l'intellect pur. C'est quand l'intellect commence à poindre que nous percevons le vrai principe d'unité, d'identité et d'existence ¹ ; et en effet, ce qui est action ne peut être l'objet d'une *idée*, mais bien d'une *notion*, l'intellect pur qui est au fond volonté² coïncidant alors en quelque sorte avec l'action divine ³. Aussi Berkeley, lorsqu'il se réclame de Platon, prend-il soin de nous avertir que dans la langue du philosophe grec, le mot *idée* ne signifie pas purement un objet inerte, inactif de l'entendement, mais est employé comme synonyme d'*αἰτία* et d'*ἀρχή*, cause et principe ⁴. Il n'aurait pu se réclamer de Platon sans se mettre en contradiction avec ses propres principes s'il n'avait pas conçu l'idée platonicienne comme un principe agissant. L'idée, principe d'unité, est un acte éternel de Dieu, acte que nous ne pouvons saisir qu'en nous identifiant pour ainsi dire avec la volonté divine.

C'est donc en définitive à l'intuition de ce qu'il y a d'actif en Dieu et en nous que se rapporte la connaissance intellectuelle. « Quand nous entrons dans la province de la philosophie première, nous découvrons un autre ordre de choses : l'esprit et ses actes ; l'être permanent ne dépendant pas des choses corporelles, non produit, non lié, non contenu par autre chose, mais contenant, unissant, vivifiant l'ensemble des choses, et départant ces mouvements, ces formes, ces qualités et cet ordre et cette symétrie à tous les phénomènes passagers que nous appelons le cours de la nature ⁵. » Et

1. *Siris*, § 294.

2. *Cpl. B.*, p. 31 : « The understanding taken for a faculty is no really distinct from the will. » Cf. p. 51 : « Idea is the object of thought. That I think on, whatever it be, I call idea. Thought itself or thinking is no idea 'tis an act i. e. volition i. e. as contradistinguished to effects, the Will. »

3. *Siris*, § 345 et 347.

4. *Ibid.*, § 335.

5. *Ibid.*, § 293.

comme l'activité divine est le principe de l'unité du monde, il s'ensuit que l'entendement pur nous révèle cette unité. En devenant capables de participer en quelque sorte par notre pensée à l'action divine, nous dominons le monde sensible, et nous le reconstruisons pour ainsi dire à notre image et à l'image de Dieu. En d'autres termes, de l'identification de notre pensée vivante avec la pensée vivante de Dieu, résulte la capacité que nous avons de penser les choses sous la catégorie de l'unité. « Il semble que l'esprit, pour autant qu'il est une personne, est individuel » et que, ressemblant ainsi à l'unité divine, il y participe, et impose alors aux choses l'unité qu'il a reçue d'un principe supérieur ¹.

1. *Siris*, § 356.

CHAPITRE III

LES INTUITIONS MYSTIQUES : PLATON ET PLOTIN.

§ 1. — *Le système : ses rapports avec le néo-platonisme.*

Tandis que dans les *Dialogues* et dans les *Principes*, Berkeley affirme la réalité du monde extérieur en se flattant d'avoir transformé les idées en choses, sa tendance, dans la *Siris*, est au contraire de représenter le monde sensible comme un monde d'apparences. M. Georges Lyon estime qu'en ce point, sa pensée se transforme d'une manière radicale ¹. C'est oublier qu'en faisant de Dieu la cause de nos sensations, Berkeley se donnait la possibilité d'envisager le monde sensible à deux points de vue : 1° du point de vue de l'homme, et dans ce cas, ce sont les objets eux-mêmes que nous percevons, comme le veut le sens commun, puisque toute la réalité du monde consiste précisément à être perçue : notre connaissance du monde sensible est absolue, et non relative ; 2° du point de vue de Dieu, et dans ce cas, le monde sensible n'est qu'une apparence dont la volonté divine est la réalité, puisqu'il est, pour ainsi dire, la manière dont l'action divine se révèle à nous ². La *Siris* marque donc, par rapport aux autres ouvrages, la substitution du point de vue mystique au point de vue humain et de l'esprit religieux à l'esprit positif. C'était en même temps le passage de l'observation et de la critique à l'intuition, puisque le monde, envisagé du point de vue de l'homme, est

1. *L'Idéalisme en Angleterre*, VIII, iv, 5, p. 359 : « Au dualisme de la première heure se substitue un pur monisme.. », etc.

2 C'est précisément à partir du moment où notre esprit s'élève au vrai principe d'unité, d'identité et d'existence, que les choses sensibles nous apparaissent comme des fantômes flottants. (*Siris*, § 294.)

constitué par nos *idées*, tandis que du point de vue de Dieu, il est tout action ¹ et ne peut dès lors être connu par *idées*, mais seulement par *notions*, c'est-à-dire au fond d'une manière intuitive. Or Berkeley devait être naturellement amené à passer du premier point de vue au second.

L'immatérialisme de Berkeley conduit en effet aussi aisément à l'idéalisme de Platon que l'idéalisme de Platon à l'immatérialisme de Berkeley. D'après Platon, le monde sensible est irréel parce qu'il devient, mais n'est pas. D'après Berkeley, il est irréel parce qu'il n'existe que dans l'esprit qui le perçoit. Or, si les objets sensibles ne sont que des modes de conscience, ils existent seulement aussi longtemps qu'ils sont pensés, et dès qu'ils disparaissent de notre conscience, ils sont entièrement anéantis. Ils n'ont donc qu'une existence transitoire. Inversement, si les choses sensibles se modifient constamment, chacun de leurs aspects, de leurs formes, de leurs états antérieurs, une fois anéanti, n'est plus qu'un souvenir dans notre conscience, c'est-à-dire un pur état d'âme ; et comme tout ce qui existe dans l'univers sensible est soumis à la génération et à la mort, nous ne pouvons envisager celui-ci, sous un point de vue d'éternité, sans être entraîné, non plus pour des raisons logiques, mais pour des motifs psychologiques, à ne voir en lui qu'un état d'âme. C'est ce qui ressort déjà d'un passage du *Théétète* où Platon dit que la couleur n'existe ni dans les yeux ni hors des yeux, et qu'on ne peut même lui assigner un lieu déterminé, parce qu'alors elle aurait une existence fixe et ne serait plus en voie de génération ². C'est ce que suggère plus fortement encore ce passage de la *Tempête* où la sincérité de la rêverie et la profondeur du sentiment poétique conduisent Shakespeare jusqu'à l'intuition du philosophe :

1. *Cpl. B.*, p. 80 et 82.

2. *Théétète*, 153, D. E : « ... ὁ δὲ καλεῖς χρώμα λευκόν, μή εἶναι αὐτὸ ἕτερόν τι ἔξω τῶν σῶν ὀμμάτων μηδ' ἐν τοῖς ὀμμασιν· μηδὲ τιν' αὐτῷ χώραν ἀποτάξης· ἤδη γὰρ ἂν εἴη τε ὃν που ἐν τάξει καὶ μένοι καὶ οὐκ' ἂν ἐν γενέσει γίγνοιτο.

Our revels now are ended. These our actors
 As I foretold you, were all spirits, and
 Are melted into air, into thin air,
 And like the baseless fabric of this vision,
 The cloud capp'd towers, the gorgeous palaces,
 The solemn temples, the great globe itself,
 Yea, all which it inherit, shall dissolve,
 And like this unsubstantial pageant faded,
 Leave not a rack behind. We are such stuff
 As dreams are made of...

D'un autre côté, Berkeley, comme Platon, opposait l'un à l'autre deux ordres de réalités, que nous pouvons appeler, en employant la terminologie de Kant, le monde des phénomènes et celui des noumènes. Pour Berkeley comme pour Platon, le monde des phénomènes était le monde sensible : les perceptions dont toute la réalité consiste à être perçues et qui sont produites par Dieu se trouvaient n'avoir en fait qu'une réalité secondaire et dérivée, puisque leur existence suppose à la fois l'existence de l'esprit qui les perçoit et celle de l'esprit qui les crée. En revanche l'esprit possède en face de ses perceptions perpétuellement changeantes, une permanence qui atteste sa réalité substantielle, et comme il est essentiellement volonté, causalité libre, tandis que le monde n'est qu'une modification passive de notre conscience, le monde des esprits s'oppose encore à celui des perceptions comme le monde des causes réelles ou psychologiques au monde des causes physiques ou des occasions. Enfin la cause de nos perceptions, perpétuellement agissante, demeure une, immuable, éternelle, derrière les sensations multiples et changeantes qu'elle produit : et cette unité, cette immutabilité, cette éternité, caractères qui appartiennent également aux idées platoniciennes, sont possédées par les esprits dans la mesure même où ils sont à l'image de Dieu¹. Berkeley

1. « While I exist or have any idea, I am eternally, constantly willing ; my acquiescing in the present state is willing. » *Cpl. B.*, p. 49. « It seems that the soul, taken for the Will, is immortal, incorruptible. » *Cpl. B.*, p. 51. « We see no variety or difference betwixt volitions, only

devait donc tout naturellement incliner au platonisme, et il y incline en effet par ses procédés mêmes de recherche et de démonstration.

Les arguments mêmes dont Berkeley s'était servi pour démontrer la relativité et la subjectivité des sensations l'avait conduit à regarder le monde sensible comme un changement perpétuel (ainsi les sensations visuelles varient avec la distance, les verres à travers lesquels on regarde les objets, l'état du sujet lui-même); et pour prouver que l'univers perçu n'existe pas en soi, il avait insisté sur les contradictions qu'il présente, quand on veut ériger les sensations particulières en autant de réalités. Or, ce faisant, il se trouvait placé au point de vue de Platon, qui lui aussi parlait des contradictions des sens pour s'élever à l'idée¹, et opposer ainsi l'être au devenir, et la science à l'opinion vraie²; mais l'être ici, c'était l'immutabilité de la substance divine qui produit ces sensations perpétuellement changeantes³. Ainsi sous ce qui passe apparaissait ce qui demeure, l'éternel, *l'un*, τὸ ἓν, et cela seul existe qui est éternel, Dieu et le moi (ce dernier, dans la mesure où il participe à l'unité divine, où il est un éternel présent)⁴. Et par là même Berkeley se trouvait incliné vers le néo-platonisme de Plotin⁵.

between their effects. 'Tis one Will, one Act-distinguished by the effects. » *Cpl. B.*, p. 49. Cf. *Siris*, § 345 et 346.

1. *République*, VII, 525.

2. *Rép. V. in fine. Timée*, 51.

3. *Siris*, § 304 et 305. Cf. 336.

4. *Ibid.*, § 344, 346.

5. Dans le *Commonplace Book*, Berkeley identifie le temps et l'existence (p. 34, 58), tout en admettant que nous sommes nous-mêmes un τὸ ἓν, un éternel présent (p. 49); il se demande si les idées se succèdent en Dieu (p. 58); plus tard il affirme qu'il n'y a en Dieu ni succession ni temps (Lettre à Johnson, en date du 25 juin 1729, t. II, p. 19). Dans la *Siris*, d'après ses propres termes, Dieu existe seul parce qu'il ne change point, et nous n'existons nous-mêmes que dans la mesure où nous participons à l'unité divine (§ 344, 345, 346). Le problème du temps, qui

D'autre part, l'Idée du Bien est, chez Platon, le principe de toute connaissance, la source de tout ce qu'il y a de bon et de beau dans l'univers. Παντῶν αὐτῇ ὀρβῶντε καὶ καλῶν αἰτία ἔντε ὁρατῇ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῇ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρυσχομένη¹. Or, chez Berkeley, Dieu est la cause de toutes nos sensations, et par conséquent la source de toute notre connaissance ; et il est en outre le régulateur de notre action, puisque le monde sensible d'après lequel se déterminent nos volontés est un système de signes institué et produit par lui pour nous permettre d'agir. Berkeley devait donc être séduit par cet aspect de la philosophie platonicienne qui lui apparaissait comme le reflet de sa propre pensée, et il se trouvait en même temps d'accord avec Plotin pour qui le monde est un système harmonieux, parce que toutes choses convergent vers le même absolu.

Enfin l'Un de Plotin offrait avec le Dieu de Berkeley des analogies dont le philosophe anglais devait être frappé. « Il est partout ; c'est par lui que tout existe... Il produit tout sans être tout ce qu'il produit... Il est l'absolu dans une souveraine indépendance de toutes choses (τὸ αὐταρχεῖς ἐκ πάντων ἕξω)². » Il était donc la cause universelle, et une cause qui ne s'identifiait pas avec ses effets ou ses créatures ; et par là

l'avait de bonne heure préoccupé (*Commonplace Book* p. 58, 59, 60, 61 et *passim*), a été pour lui l'occasion d'une série de questions ou d'affirmations, mais n'a donné lieu à aucune recherche systématique, à aucune étude approfondie. Il semble que ce soit sous l'influence de la philosophie antique que Berkeley soit revenu à la conception classique de Dieu soustrait au temps. En effet, cette conception apparaît dans la lettre à Johnson datée du 22 juin 1729, alors que Berkeley prépare *Alciphron*, publié en 1732, où apparaît déjà très sensiblement l'influence de la philosophie grecque (*Alciphron*, II, 14, et III, 13 Cf. Plotin, *Ennéades*, V, 1, 4). A noter que le théoricien moderne du temps, Henri Bergson, dont l'attitude intellectuelle est analogue à celle de Berkeley, marque une prédilection singulière pour la philosophie de Plotin.

1. *République*, VII, 517, C.

2. *Ennéades*, III, ix, 3, et V, III, 17.

même, il se rapprochait du Dieu de Berkeley; distinct de tous les esprits créés, quoique présent à tous, transcendant par rapport au monde et uni au monde par un rapport de causalité synthétique.

Berkeley pouvait donc être séduit par les philosophies de Platon et de Plotin, puisqu'elles concevaient de la même manière que lui les rapports de Dieu et du monde. Mais, en outre, la philosophie de Plotin devait lui être précieuse, parce qu'elle offrait des points de contact avec la sienne, d'abord en ce qui concerne la connaissance que les esprits finis ont d'eux-mêmes, ensuite et surtout en ce qui concerne la connaissance qu'a d'elle-même la divinité.

Dire que Dieu et les esprits, étant essentiellement volontés, sont irreprésentables, et que cependant nous les connaissons par *notions*, revient à dire qu'ils sont de purs intelligibles — en tant précisément qu'ils sont connus. Or ces purs intelligibles sont en même temps les êtres réels, tandis que le monde sensible est celui des apparences, la réalité de l'être consistant dans l'acte du percevoir et du vouloir, et l'apparence dans le fait d'être perçu. Par là, Berkeley se rapprochait de Plotin pour qui les individus sont des intelligibles, c'est-à-dire des *idées*, au sens platonicien; et comme, pour Plotin, l'Idée universelle n'est pas seulement un intelligible, mais une intelligence, il devait être tenté d'interpréter Platon dans le sens du néo-platonisme.

Toute cause étant libre, Dieu crée librement le monde. Il n'y a donc pas de lien nécessaire entre Dieu et la création. Dieu doit donc pouvoir prendre conscience de lui-même indépendamment de la pensée qu'il a du monde (archétypes des choses) et de l'ordre qu'il introduit dans le monde, ordre contingent. Il a donc la supra-intellection éternelle (*ὑπερνόησις αἰὲ οὖσα*), l'intuition simple de lui-même par rapport à lui-même (*ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτόν*) dont parle Plotin ¹,

1. *Ennéades*, VI, vii, 39, et VI, viii, 16.

et « comme il n'y a aucune différence dans cette intuition qu'il a de lui-même, que peut être cette intuition, sinon Lui ¹ ? » Dieu est donc l'Unité absolue, tandis que chez l'homme, il y a toujours dualité du sujet et de l'objet, la volonté n'existant pas sans perception ², non plus que la perception sans volonté ³.

L'Un de Plotin offrait donc avec le Dieu de Berkeley de profondes analogies : à certains égards même, il permettait au philosophe anglais de compléter ou d'unifier sa pensée : il lui représentait le terme vers lequel sa philosophie tendait d'elle-même obscurément. Dieu, pour Berkeley, est essentiellement : 1^o volonté agissante (en tant qu'il crée le monde dans nos esprits) ; 2^o entendement actif (en tant qu'il possède en lui les archétypes des choses ou, ce qui revient au même, en tant qu'il a conscience de son action). Or, en tant que volonté, Dieu est essentiellement un. L'unité est en effet un caractère propre de la volonté : il n'existe pas de différence entre les volitions, mais entre leurs effets ⁴, et la volonté et l'entendement, pour autant qu'ils sont actifs ne peuvent différer que par leurs objets et les circonstances dans lesquelles ils s'exercent ⁵. Mais comment un tel principe de différenciation existerait-il en Dieu pour qui le présent, le passé et l'avenir ne font qu'un ⁶ ? En outre, dans l'intelligence humaine qui est passive à l'égard de ses idées, le sujet connaissant se distingue de l'objet connu ; mais en Dieu les idées elles-mêmes sont actives ; elles sont donc la conscience que Dieu prend de son action. Si l'on se rappelle que l'entendement en tant qu'actif est identique à la volonté, il faut donc admettre qu'en Dieu la dualité du sujet connaissant et de l'objet connu

1. *Ennéades*, VI, VII, 39.

2. *Commonplace Book*, p. 16 et 37.

3. *Ibid.*, p. 31, 41, 51.

4. *Cpl. B.*, p. 49.

5. *Cpl. B.*, p. 55.

6. *Lettre à Johnson*, éd. Fraser, t. II, p. 19 et 20. Cf. *Siris*, § 351.

n'existe pas. Dieu est donc absolue unité. Toutefois une telle unité n'abolit pas l'intelligence divine, qui, en un sens, reste ainsi distincte de la volonté, quoiqu'elle en soit inséparable. Doctrine obscure, assurément, et Berkeley l'avoue lui-même, mais cette obscurité résulte de la nature de la volonté, qui est incommensurable à l'entendement.

Par là même, le Dieu de Berkeley se rapproche de celui de Plotin, qui, supérieur à l'idée elle-même, échappe à toute pensée (ἐπέκεινα νοήσεως). « Il se dérobe à notre connaissance sans le faire toutefois complètement. Nous l'embrassons assez pour énoncer quelque chose de lui sans l'énoncer lui-même ¹. » Mais n'est-ce point là justement le caractère de la connaissance par *notions*, celle que nous prenons, par exemple, de l'existence de notre *moi* ?

Plus précisément encore les formules de Plotin n'offrent-elles pas une analogie frappante avec celles dont Berkeley s'est servi dans le *Commonplace Book* lorsqu'il parle de la volonté ? Pour Plotin, l'Un est l'ineffable ². Pour Berkeley, la volonté n'est ni imaginable, ni sensible, ni intelligible, et le terme d'unité lui-même lui demeure inapplicable en toute rigueur ³. Il y a plus. La philosophie de Plotin elle-même tendait à représenter Dieu comme étant essentiellement volonté. « Qu'est-ce que la volonté de Dieu si l'on ne reconnaît pas qu'il veut par cela seul qu'il subsiste ? D'où lui est alors venue sa volonté ? Serait-ce de son essence ?... Mais sa volonté était déjà dans son essence, car il n'y a rien en Dieu qui diffère de l'essence... Donc, dès le principe, la volonté était Dieu même ; par suite, Dieu est comme il a voulu être et tel qu'il l'a voulu ⁴. »

L'influence de la philosophie de Plotin sur Berkeley me paraît donc consister principalement en ce qu'elle l'a forcé à

1. *Ennéades*, V, III, 14.

2. *Ibid.*, V, III, 13.

3. *Commonplace Book*, p. 41.

4. *Ennéades*, VI, VIII, 10.

considérer la création divine du point de vue de Dieu même, alors que précédemment il l'avait principalement envisagée du point de vue humain, à contempler Dieu non plus du dehors, mais du dedans, non plus dans cette espèce d'objectivation de sa pensée et de sa volonté appropriée librement par lui aux besoins des esprits finis qu'on appelle la nature, mais dans l'acte même de sa pensée et de sa création. Or il ne pouvait arriver à une telle intuition qu'en s'identifiant en quelque manière avec la volonté divine, puisqu'il est de la nature même de la volonté d'être irréprésentable.

L'intuition mystique de Berkeley nous paraît dès lors répondre exactement à ces vers de Dante, dont les derniers évoquent, en même temps, l'intuition « évanouissante » d'Henri Bergson :

La gloria di Colui che tutto muove,
Per l'universo penetra, e risplende
In una parte piu, e meno altrove.

Nel ciel che piu della sua luce prende
Fu'io ; e vidi cose che ridire
Ne sa, ne puo qual di lassu discende ;

*Perche, appressando se al suo Disire
Nostro intelletto si profonda tanto
Che retro la memoria non puo ire* ¹.

Et plus loin :

... Che la mia vista, venendo sincera,
E piu e piu entrava per lo raggio
Dell'alta luce che da se è vera.

Da quinci innanzi il mio veder fu maggio
Che il parlar nostro, ch'a tal vista cede,
E cede la memoria a tanto oltraggio ².

La notion d'une telle intuition était en quelque sorte appelée par la théorie de l'âme du monde qui dérivait elle-même du système. Admettre une âme du monde, c'est reconnaître

1. *Paradisò*, I, 1-9. — Cf. Bergson, *Évolution créatrice*, *passim*.

2. *Ibid.*, XXXIII, 52-57.

qu'il existe un élément commun à toutes les existences spirituelles, en d'autres termes, c'est faire participer toutes les vies particulières à la vie divine. La théorie de la participation est donc une conséquence logique de la philosophie de Berkeley. Berkeley appelle vie ou amour la force cachée qui unit toutes choses et maintient l'harmonie universelle : or c'est cette force qui anime et inspire. La volonté divine, en nous représentant ce spectacle merveilleux que nous appelons la nature, nous incite à agir, et constitue ainsi, par rapport aux innombrables êtres finis, une immense puissance de sympathie, agissant sur tous les êtres, et les faisant par là même participer en quelque manière à sa propre vie. Il devient dès lors possible que l'amour qui est en nous coïncide avec l'amour de Dieu hors de nous. « Je ne puis comprendre pourquoi quelqu'un qui admet l'union de l'âme et du corps déclarerait impossible pour la nature humaine de s'unir à la Divinité d'une manière ineffable et incompréhensible par raison ¹. » C'était là toute la doctrine de l'inspiration exposée par Platon dans le *Phèdre* et reprise par Plotin, pour qui l'intelligence s'identifie à l'un lorsqu'elle est transportée d'amour ².

Telles sont les raisons tirées de l'examen du propre système de Berkeley, qui le prédisposaient à subir l'influence de Platon et de Plotin. A ces raisons philosophiques s'ajoutent des raisons religieuses. La philosophie alexandrine ayant été engendrée par l'hellénisme au contact du judaïsme, et la théologie chrétienne par le judaïsme au contact des idées grecques ³, Berkeley retrouvait chez les philosophes anciens des idées qu'il était habitué à considérer comme articles de foi. Il ne pouvait donc qu'éprouver de la sympathie à l'égard de doctrines qui s'accordaient beaucoup mieux que celles des

1. *Alciphron*, VI, 11, p. 267.

2. *Ennéades*, VI, VII, 35.

3. Fouillée, *Philosophie de Platon*, II, IV, 1, § 6 (t. II, p. 305). Ravaisson, *Métaphysique d'Aristote*, 4^e P. I, ch. III. (t. II, pp. 349 à 371).

philosophes modernes avec ses convictions religieuses. Il devait en outre se sentir porté vers elles à une époque de sa vie où une existence solitaire, jointe à l'espèce de détachement ou de renoncement qui accompagne naturellement chez les âmes méditatives l'approche de la vieillesse, le prédisposaient progressivement à la contemplation et à l'extase. Tout particulièrement, la philosophie de Plotin, synthèse des doctrines antérieures faite d'un point de vue théologique et mystique, par la place qu'elle fait à Dieu, par les analogies qu'elle offre avec la philosophie chrétienne qu'elle a si largement inspirée ¹, devait exercer un puissant attrait sur l'esprit d'un philosophe dont les sentiments religieux étaient si profonds, et qui trouvait en elle, en même temps qu'une expression philosophique de ses croyances, un complément et une confirmation de son propre système. Et comme elle synthétisait les doctrines antérieures, l'Unité, le suprême intelligible, étant le Dieu de Platon, l'Intelligence le Dieu d'Aristote, l'Ame le dieu des stoïciens ², elle inclinait Berkeley à rechercher dans la pensée des philosophes anciens des conceptions voisines des siennes.

Ce n'est donc pas d'une manière purement accidentelle et extérieure que Berkeley s'est trouvé subir, à la fin de sa vie, l'influence de la philosophie platonicienne. Sans doute des raisons contingentes l'ont amené à cette étude. Durant les seize années qui précédèrent la publication de la *Siris*, il a beaucoup vécu seul, parmi ses livres, d'abord à Rhode-Island, puis dans son diocèse retiré de Cloyne ³. Mais si ses livres préférés ont été durant ce temps ceux de Platon et des néoplatoniciens, c'est parce qu'il les sentait en harmonie intime avec ses croyances religieuses et son propre système. La manière dont il les cite et les commente en fournit la preuve.

1. F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, ch. II et III (Paris, 1905).

2. Fouillée, *op. cit.* II, IV, ch. III, § 2 (t. II, p. 355).

3. Fraser, t. III, p. 119, introduction à la *Siris*.

Marsile Ficin, l'humaniste florentin du x^v^e siècle, a-t-il eu sur lui, comme M. Fraser incline à le penser, une influence prépondérante, et l'a-t-il induit, par son éclectisme, à mêler aux opinions de Platon celle des autres philosophes antérieurs ou postérieurs ¹? C'est possible. Berkeley le cite dans l'*Alciphron* (en même temps que Platon, Jamblique et Porphyre) et dans la *Siris* ², en même temps que Platon ³, Plotin ⁴, Jamblique ⁵, Proclus ⁶, Théophraste ⁷, Trismégiste ⁸, Alcinous ⁹, que Ficin a traduits ou commentés. Plus précisément encore, il cite d'Alcinous le *De doctrina Platonis*, de Trismégiste le *Pimander* et l'*Asclepius* ; de Jamblique, le *De mysteriis Egyptiorum* ; de Proclus, le commentaire sur l'*Alcibiade* de Platon, tous ouvrages traduits ou paraphrasés par Ficin. Il se réfère enfin à plusieurs reprises au commentaire sur Plotin. Etant donné d'autre part que l'*Alciphron* ne mentionne encore ni Plotin, ni Proclus, dont les opinions et les noms auraient pu être facilement évoqués au cours des controverses théologiques qu'il renferme, il est permis de présumer que la lecture du savant médecin et

1. Fraser, t. III, p. 216, note 3.

2. *Alciphron*, VI, 12. (Commentaire sur le *Phèdre*) *Siris*, § 194, 206, 210, 211. (Commentaire sur les 2^e et 4^e *Ennéades*. Sur Porphyre, *Alciphron*, VI, 25, note.

3. Sont cités dans la *Siris* : le *Timée* (§ 194, 212, 282, 306, 313, 316, 318) ; le *Théétète* (§ 252, 304, 316, 348, 367), le *Phédon* (§ 260, 334), le *Phèdre* (§ 366), le *Parménide* (§ 351), la *République* (§ 343, 355), le [premier *Alcibiade*] (§ 334), l'*Epinomis* (§ 359), les [Lettres] (§ 359 et 365). En outre, sont cités dans l'*Alciphron* (II, 3, VI, 12, VI, 13, VII, 31), la *République*, le *Phèdre*, le *Gorgias* et le *Protagoras*.

4. Il en cite les *Ennéades* (2^e, 3^e, 4^e, 5^e, et allusion à la 6^e). Voyez *Siris*, § 316, 252, 329, 270, 210, 334. Plotin est en outre cité, sans référence au texte, § 262, 330, 358.

5. *Alciphron*, VI, 12 ; *Siris*, § 269, 272, 274, 298, 317.

6. Il en cite la *Théologie de Platon* (*Siris*, § 333), et fait allusion au commentaire sur l'*Alcibiade* (§ 313).

7. *Siris*, § 13, 19, 20, 25, 26, 39, 176.

8. *Ibid.*, § 177, 178, 272.

9. *Ibid.*, § 284.

théologien de Florence a pu contribuer à engager Berkeley plus avant dans l'étude de la philosophie grecque, en même temps qu'à l'initier à la philosophie néo-platonicienne ¹.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, Berkeley devait être porté à l'éclectisme. Cherchant toujours chez les anciens une même pensée qui est la sienne, il s'applique à découvrir ce qu'ils ont de commun plutôt que ce qui les divise. Il ne les étudie pas avec les préoccupations d'un moderne historien de la philosophie qui s'efforce de se faire d'une doctrine une conception aussi objective que possible, en mettant en relief ce qu'il y a de proprement original en elle, et en montrant les rapports intimes qui existent entre les diverses parties du système. Ce qui l'intéresse, c'est l'accord qu'il croit découvrir entre la philosophie des anciens et son propre système

1. Des seize traités contenus dans le deuxième volume de l'édition des œuvres de Ficin que j'ai en ce moment sous les yeux, dix se rapportent à des auteurs ou à des ouvrages mentionnés par Berkeley dans l'*Alciphron* ou dans la *Siris*. J'extrais de la table des matières les titres suivants dont l'énumération comparée aux citations de Berkeley dans la *Siris* me paraît assez suggestive :

2. In divinum Platonem epitomæ, seu argumenta, commentaria, collectanea et annotationes.

3. In Plotinum philosophum, ex Platonici familia nati, de rebus philosophicis lib. 54 in Enneados sex distributos argumenta doctissima : quibus tota ejus philosophia quam brevissime complectitur.

4. Expositio Prisciani et Marsilii in Theophrastum de sensu ac phantasia et intellectu.

5. Mercurii Trismegisti Pymander, de potestate ac sapientia Dei : item Asclepius de voluntate Dei.

7. Jamblichus. De mysteriis Egyptiorum, Chaldæorum atque Assyriorum.

8. Proclus in Alcibiadem Platonicum, de anima et dæmone.

9. Proclus. De sacrificio et magia.

10. Porphyrius. De occasionibus sive causis ad intelligentia nos ducentibus.

11. Porphyrii de animi ascensu et descensu.

13. Alcinous. De doctrina Platonis.

(Marsilii Ficini philosophi platonici medici atque theologi omnium præstantissimi operum... tomus secundus. In Parisiis, apud Guillelmum Pele, 1641.)

ou les idées maîtresses de la théologie chrétienne. C'est ce qui ressort avec évidence des textes de la *Siris* où Berkeley s'efforce de montrer que les anciens n'ont été ni mécanistes, ni matérialistes, ni athées, et que lors même qu'ils le paraissent au premier abord, ils peuvent être interprétés dans un sens plus favorable ¹. C'est là sa préoccupation constante. Il y revient toujours. Et il le fait avec l'espèce d'ardeur et d'enthousiasme qui lui est propre, et qui le détourne de juger avec un esprit critique les philosophies qu'il invoque.

Aussi ses interprétations ne sont-elles pas exemptes de complaisance. Il est frappant de voir, par exemple, jusqu'à quel point il prend Platon et Aristote dans le sens de sa propre doctrine. S'il est une question sur laquelle la pensée grecque est éloignée de la pensée moderne, c'est celle du rapport de l'objet au sujet. Pour les Grecs, l'objet est antérieur et extérieur au sujet. L'esprit contemple les idées du dehors. Les qualités sensibles ont une existence indépendante de celui qui les perçoit ². Cependant, interprétant la formule d'Aristote suivant laquelle l'âme est le lieu des formes « *τῇ ψυχῇ εἶναι τοπος εἶδων* », Berkeley, en infère, en s'appuyant

1. Voyez par exemple la *Siris*, § 300. Après avoir parlé des Egyptiens qui considèrent Dieu et la nature comme formant un tout, il ajoute qu'ils n'excluent pas de l'univers l'existence d'une âme intelligente, et que par conséquent un tel système n'est pas athée. « ... *Whatever was wrong in their way of thinking it doth not, nevertheless, imply or lead to Atheism.* » De même § 326 : « ... Que le νοῦς soit abstrait du monde sensible et considéré en lui-même, comme distinct du monde créé... ou que l'univers, comprenant à la fois l'esprit et le corps du monde, soit conçu comme Dieu, les créatures n'étant alors que des manifestations partielles de l'essence divine, il n'y a pas là d'athéisme, du moment que l'Esprit est regardé comme gouvernant le monde ... *The is no atheism in eitheir case, whatever misconception there may be.* De même encore § 327, à propos d'Aristote.

2. *Phèdre*, 247. *République*, VII, 517. *Timée*, 28 C, 29. *Parménide*, 132, B, C. *Métaphysique*, 1.010 B. Cf. Ravaisson, *Métaphysique d'Aristote*. 3^e P. III, 3 (t. I, p. 580).

sur le commentaire de Themistius, que « tous les êtres sont dans l'âme puisque toutes les formes sont les êtres », et ainsi « l'esprit est toutes choses », car « prenant les formes de toutes choses, il devient toutes choses par l'intelligence et les sens », ce qui revient à dire que le monde sensible serait pour les anciens comme pour lui-même un mode et une transformation de notre conscience. « Alexandre d'Aphrodisias en dit autant en affirmant que l'esprit est toutes choses, κατὰ τε τὸ νοεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι. Et c'est en fait la propre doctrine d'Aristote dans le troisième livre du *De Anima* où il affirme aussi, avec Platon, que la connaissance actuelle et la chose connue ne font qu'un... D'où il suit que les choses sont où est la connaissance, c'est-à-dire dans l'esprit ¹. » A l'appui de la même thèse, il invoque Plotin pour qui l'âme n'est pas dans le monde, mais le monde dans l'âme ². Avec plus de raison sans doute, puisque le monde n'est ici qu'une

1. *Siris*, § 310. Cf. § 311, 312. Cf. Aristote, Περὶ ψυχῆς, III, 7. Τὸ δ' αὐτὸ ἐπεὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πραγματι. (La même-formule se trouve également au ch. v du livre III.) Berkeley aurait dû être mis en garde contre son interprétation par ce passage du chapitre viii, même livre: πάντα γὰρ, ἢ αἰσθητὰ τὰ ὄντα, ἢ νοητὰ, ἐστὶ δ' ἢ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητὰ πως, ἢ δ' αἰσθησις τὰ αἰσθητά· πῶς δὲ τοῦτο, δεῖ ζητεῖν... Ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἶδη εἶναι. Ἀυτὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος. Cette erreur d'interprétation est liée à l'idée de Berkeley que pour Platon et Aristote la matière n'existe pas, et que dès lors la forme est toute la réalité. (*Siris*, § 270, 271, 306.) Le commentaire de Themistius, que je cite d'après la traduction latine d'Hermolao Barbaro (Bâle, 1545), ne me semble pas non plus justifier l'assimilation faite par Berkeley entre la théorie d'Aristote et son propre idéalisme : « Recte igitur autumant qui dicuntur animam esse locum et conceptaculum specierum, etiam si minus proprie loqui de conceptaculo et loco videntur, nec tamen id de anima universa accipi potest, sed de duabus tantum potestatibus ejus et partibus, intellectuali videlicet et sensuali. Quum vero anima locus dicitur non is locus significatur qui nos ambiat complectaturque ; sed ex ea translatione indicari volumus animam quodam pacto evadere, et fieri illa ipsa quæ intelligit et quæ sensit. » (*In tertium de anima paraphrasis*, ch. xvii.)

2. *Siris*, § 270 (cf. Plotin. 5^e *Enn.*, V, 3) et § 316 (cf. 2^e *Enn.* VI, 3).

diminution de l'âme et en procède, et que la quantité, l'étendue, l'espace, ne préexistent pas à la procession de l'âme¹. Et dans la mesure où Plotin supprime le dualisme aristotélicien de la forme et de la matière, dans la mesure où il tend à ne voir dans celle-ci qu'une diminution de celle-là, on peut dire que sa philosophie implique l'idéalisme au sens moderne du mot. Cependant, outre que le dualisme aristotélicien n'est peut-être pas aussi étranger à Plotin que certaines de ses formules le donnent à penser², sa pensée ne saurait être malgré tout identifiée à celle de Berkeley.

Le principe de l'idéalisme berkeleyen, nous l'avons vu, est que le monde sensible n'est qu'une modification du sujet conscient. Or celui-ci est logiquement antérieur à ses modifications, et par conséquent à son objet. La représentation dépend ici de l'intelligence, l'objet du sujet, tandis que chez les Grecs c'est le sujet qui dépend de l'objet, l'intelligence qui est subordonnée à l'intelligible. « Car une chose n'existe pas parce qu'on la conçoit, mais c'est parce qu'elle existe

1. Ravaisson, *Métaphysique d'Aristote*, 4^e P. I, 3, p. 437 du t. II. Cf. *Ennéades*, IV, III, 9 et III, VI, 17.

2. Sans doute pour Plotin, comme le remarque Ravaisson, l'âme est en puissance toutes les formes sensibles, en sorte que les formes sensibles ne sont plus que des actes de l'âme. C'est la théorie d'Aristote, mais avec une réduction plus précise de la perception sensible à l'activité cognitive qui trouve en soi seule son véritable objet. Cependant, entre la forme sensible et ce qui la perçoit, il n'y a pas encore identité parfaite, parce que la forme sensible implique la matière où elle devient comme extérieure et étrangère à elle-même. (*Métaphysique d'Aristote*, 4^e P. I, 3, p. 401, 405.) Berkeley a conclu trop vite que pour les anciens la matière n'existe absolument pas, et dès lors toute leur théorie de la perception sensible lui a paru d'accord avec son propre système. Il a cru que l'entendement chez eux était identique à son objet alors qu'il lui devient seulement semblable. Or c'est là seulement où la matière n'existe plus, c'est-à-dire dans la pensée divine, que l'intelligible et la pensée ne font qu'un, et encore peut-on dire avec M. Bergson que lorsque Aristote définit la pensée divine $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma\ \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$, c'est sur $\nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ et non sur $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ qu'il met l'accent. (*Evolution créatrice*, IV, p. 385.)

qu'elle peut être conçue ¹. » Dès lors, ce n'est pas, comme chez Berkeley, la connaissance de la chose qui est la chose même, mais la chose même qui, étant purement intelligible, est toute connaissance et toute pensée ².

C'est en vertu de la même disposition d'esprit que Berkeley détourne dans le sens de sa propre théorie de la causalité la distinction établie par Aristote au huitième livre de sa *Métaphysique* entre la puissance et l'acte. Les choses sensibles existent en acte dans l'esprit qui les perçoit, et dans les intervalles de non-perception, elles sont en puissance en Dieu qui a le pouvoir de les produire. C'est pourquoi les anciens paraissent quelquefois admettre la réalité des objets sensibles hors de nous. De même, Plotin dit que la chaleur est l'acte du feu, les qualités sensibles n'existant pas pour lui indépendamment de l'âme en tant que telles, mais seulement en tant qu'actes ³.

S'il découvre ainsi dans la philosophie grecque l'expression de son propre idéalisme, à plus forte raison peut-il y trouver des points de contact avec les autres parties de son système.

Avec sa théorie de l'âme, d'abord. Concevant l'âme, dans les *Principes de la connaissance humaine*, comme une substance indivisible, incorporelle, inétendue, et par conséquent indestructible et immortelle ⁴, il se trouve tout naturellement d'accord, dans la *Siris*, avec Platon, Aristote et Plotin ⁵. En ce qui concerne Platon le rapprochement s'impose avec trop de force pour qu'il soit nécessaire d'y insister. A peine est-il besoin de faire observer que parmi les dialogues de Platon expressément cités dans l'*Alciphron* et dans la *Siris*

1. *Ennéades*, V, ix, 7 : Ταύτης γὰρ τῆς νοήσεως πρότερον δεῖ το νοούμενον εἶναι.

2. Ravaisson, *op. cit.*, t. II, p. 412.

3. *Siris*, § 312. 316.

4. *Principes*, § 141.

5. *Siris*, § 329.

figurent le *Phédon*, le *Phédon* et la *République*, où l'âme est représentée comme simple, indivisible et immortelle ¹. ce qui peut avoir été pour Berkeley une raison de s'y attacher davantage, encore que les citations qu'il en fait ne se réfèrent pas précisément à cet objet ; et peut-être est-il inutile de noter, à ce propos, que le *Gorgias* est invoqué dans l'*Alciphron* au sujet des peines de l'enfer et que dans un essai paru dans le *Guardian*, en 1713, se trouve cité un passage du même dialogue relatif à l'immortalité de l'âme ². Outre les raisons personnelles qu'il pouvait avoir d'aimer Platon, auquel il ressemble par son ardeur et son enthousiasme pour la vérité et la vertu, non moins que par ses aspirations poétiques et la sincérité de ses sentiments religieux, Berkeley, homme d'église, devait avoir une prédilection singulière pour un philosophe qui lui représentait, à la source même où celle-ci les avait puisées, les propres affirmations métaphysiques de la théologie chrétienne : et dans un temps où la religion était soumise à l'action dissolvante de la critique, à une époque de sa vie où lui-même était absorbé par ses projets de missionnaire, il était naturel qu'il se sentit plus vivement porté vers des penseurs, dont l'impartialité, en raison de leur caractère profane, ne pouvait être suspectée par ses adversaires, et qui avaient en outre pour eux le prestige et l'autorité d'un génie universellement reconnu. En fait, c'est bien de la pensée de Platon et d'Aristote que Berkeley se fortifie dans l'*Alciphron*, et il se sert d'eux expressément pour établir que les vérités de la foi chrétienne ne sont pas déraisonnables. Il invoque par exemple le *Gorgias*, où Socrate, « le grand libre penseur d'Athènes », juge probable l'existence d'un enfer où les impies sont punis pour l'éternité ³.

1. *République*, X. *Phédon*, 245 c, d, e.

2. *Natural grounds to expect a future state* (éd. Fraser, 2^e essai, t. IV, p. 145).

3. *Alciphron*, VI, 13.

Un autre point à noter, c'est la conception de l'esprit comme seule cause efficiente, en accord avec la conception platonicienne et aristotélicienne de l'âme principe de mouvement ¹. Sur ce point, Berkeley se réfère expressément à la critique qu'Aristote a faite des philosophes antésocratiques dans le premier livre de sa *Métaphysique* ². Le rapport de la théorie d'Aristote avec la sienne ne lui a donc pas échappé. Il est significatif à cet égard que le *De anima* soit invoqué, à propos de la distinction de l'âme et du corps faite pour la première fois par Anaxagore ³, dans un paragraphe du *De motu* qui commence par cette phrase : *Datur res cogitans, activa, quam principium motus esse in nobis experimur*.

Or l'adhésion que, d'un point de vue proprement philosophique, Berkeley ne pouvait refuser à la doctrine platonicienne et aristotélicienne de l'âme, le prédisposait à approfondir dans un sens platonicien et aristotélicien son propre spiritualisme. La distinction que, dans le *De motu*, il établit entre les sens, l'imagination et l'intellect pur, peut être rapprochée de celle qu'Aristote fait lui-même entre αἴσθησις, φαντασία, νοῦς ⁴. L'analogie est curieuse d'ailleurs entre le νοῦς ἀπαθής, dégagé des sens et de toute matière, toujours en acte, éternel, et le sujet connaissant de Berkeley qui est un vouloir toujours semblable à lui-même, un éternel présent, un perpétuel « je suis » ⁵. Berkeley retrouvait ici, exprimée d'une manière plus explicite, sa propre intuition du *Commonplace Book*. Et comme il cite déjà dans le *De motu* (paru en 1721)

1. *Phèdre*, 245. *Lois*, X, 896. Ce dernier ouvrage est cité par Berkeley dans *The Querist* (question 212, t. IV, p. 440) et dans le *Discourse to magistrates* (t. IV, p. 493 et 496).

2. *Siris*, § 286.

3. *De motu*, § 30. Cf. *Περὶ ψυχῆς*, I, 2 : « Αναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθὴ ψυχὴν εἶναι πᾶσι νοῦν καὶ κοινὸν οὐθέν οὐθενὶ πᾶσι ἄνθρωπον ἔχειν. »

4. *De motu*, § 53. *Περὶ ψυχῆς*, III, 3. Cf. commentaire de Themistius sur le *De anima*, III, 10, 11, 12.

5. *Cpl. B.*, p. 16, 40, 49, 51, 52, 53. *Περὶ ψυχῆς*, III, 5. « Οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθής καὶ ἀμειγρὸς τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεῖα. »

le *De anima* et la *Physique*, peut-être n'est-il pas téméraire de supposer que c'est Aristote qui fut le premier à le réconcilier avec les formules de la philosophie grecque. L'influence du *De anima* en particulier peut avoir été capitale. Aristote, ainsi que Locke et Berkeley, considère l'esprit, en tant que passif, comme une table rase ¹. Sa théorie du νοῦς παθητικός est donc de nature à satisfaire le sensualisme de Berkeley, comme sa théorie du νοῦς ἀπαθής ses tendances spiritualistes. La formule *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus* résume aussi bien Berkeley qu'Aristote. A l'intellect passif d'Aristote correspondent les idées, états passifs de l'âme; à l'intellect actif, qui n'est pas une faculté, mais un être actuel (οὐσία ἐνεργεία ὄν), l'esprit qui perçoit les idées, et qui, simple, indivisible, actif, est un être, une substance. Etant donnée la tendance de Berkeley à retrouver chez les anciens sa propre pensée, il n'est pas téméraire de supposer qu'il ait identifié le νοῦς ἀπαθής avec sa propre conception du sujet connaissant, en soi volonté; et que c'ait été là sa première adhésion aux doctrines de la philosophie antique.

Cette hypothèse prend plus de force encore, si l'on observe que dans l'*Alciphron*, paru en 1732, l'*Ethique à Nicomaque*, la *Grande Morale* et la *Morale à Eudème* sont mentionnées ou mises à contribution ² en même temps que la *République*, le *Phèdre* et le *Protagoras* ³. Il semble donc qu'attiré vers Aristote par ses méditations sur le mouvement, Berkeley se soit engagé à sa suite dans l'étude de la morale, et qu'il ait ainsi préludé à un commerce plus étendu avec la philosophie antique. On peut remarquer à ce sujet, quoique de telles

1. *Siris*, § 308. Cf. commentaire de Themistius sur le *De anima* III, 16. L'idée que l'esprit est capable de recevoir toutes les formes et n'en possède par conséquent aucune en propre a été précisément interprétée par Berkeley dans le sens de son propre idéalisme. (*Siris*, § 310. Voir plus haut. pp. 146 et suiv.)

2. II, 15, 17, 21; VII, 26, 31.

3. II, 3, VI, 12; VII, 31.

remarques soient bien loin d'être décisives, que Plotin n'est nulle part mentionné dans l'*Alciphron*, alors que les discussions du troisième dialogue sur le beau, et les discussions théologiques des dialogues suivants étaient assez propres à l'évoquer, si Berkeley l'eût connu.

Pour ces motifs, il semble que la philosophie morale de Platon et d'Aristote ait préparé Berkeley aux intuitions mystiques de la *Siris*. Nous le voyons en effet dans l'*Alciphron* opposer la morale d'Aristote à la morale mondaine des *libertins*, d'une manière qui nous fait saisir sur le vif les démarcques de sa pensée. Il remarque que dans une société d'êtres raisonnables, agissant sous l'œil de la Providence, et concourant, suivant les lois établies par elle, à un même dessein qui est le commun bonheur de l'ensemble, en sorte que chacun s'y considère non comme un individu isolé, mais comme un membre de la cité de Dieu, la sagesse et la vertu ne font qu'un¹. La morale antique qui unit inséparablement la vertu et le bonheur lui paraît donc s'accorder avec les principes généraux de son propre système, et par conséquent avec ceux de la religion que son système a pour objet de défendre. Lui-même le dit expressément. La conception d'Aristote suivant laquelle le parfait homme de bien (*καλὸς καὶ ἀγαθός*) recherche la vertu pour elle-même et l'aime pour sa seule beauté suppose l'existence d'une Providence², et d'autre part le fait que la grande masse de l'humanité, cédant à la force plutôt qu'à la raison, est plus touchée par les châtimens que par la beauté de la vertu (*ζημίαις ἢ τῷ καλῷ*), est de nature à justifier la morale théologique, contre ceux qui prétendent détruire les craintes et les espérances de la vie future en vue de rendre les hommes vertueux sur le seul principe de la beauté de la vertu³.

1. III, 10.

2. Berkeley donne lui-même comme références la *Morale* à Eudème, livre VII, ch. dernier, et l'*Ethique* à Nicomaque, liv. X, ch. VIII.

3. III, 13.

Des raisons morales et religieuses agissaient donc dans le même sens que les raisons philosophiques mentionnées plus haut.

La *République*, citée dans l'*Alciphron*, exprime une pensée analogue à celle que Berkeley loue chez Aristote, en disant que « la Providence des dieux est nécessairement attentive aux intérêts de celui qui travaille à devenir juste, et à parvenir, par la pratique de la vertu, à la plus parfaite ressemblance que l'homme puisse avoir avec la divinité ¹. » Dans l'aphorisme cher à la philosophie grecque, *le semblable connaît le semblable*, et dans l'application qu'en faisait Platon quand il montrait l'âme s'élançant vers les Idées comme étant de même nature ², et l'affinité de l'âme humaine avec la nature divine, « la liaison étroite qu'elle a naturellement avec tout ce qui est divin, immortel, impérissable » ³, Berkeley retrouvait la conception biblique de l'homme fait à l'image de Dieu. De même, l'aspiration aristotélicienne de la vie humaine vers la vie divine lui offrait une expression profane de la morale du Christ : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » L'*Alciphron* mentionne expressément la pensée d'Aristote que l'homme atteint à la vie divine pour autant qu'il existe en lui quelque chose de divin ⁴. C'est là un mouvement de pensée par lequel Berkeley s'achemine déjà vers l'intuition platonicienne du Bien et l'extase platonicienne.

Il en est de la théorie de Dieu comme de celle de l'âme. Berkeley ne retrouvait pas seulement chez Aristote le Dieu du christianisme conçu comme une intelligence vivante, mais un Dieu distinct du monde et des êtres créés, concep-

1. *République*, X, 613, A.

2. *Phédon*, 79, D. ...ἐκείσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ αἰὲν ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὁσαύτως ἔχον καὶ ὡς συγγενῆς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται...

3. *République*, X, 611, E « ...ὡς συγγενῆς οὖσα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι... »

4. *Alciphron*, VI, 12.

tion qui lui est chère parce qu'elle est au cœur même de son système. Pour lui, la cause est distincte de ses effets : le pouvoir universel est un esprit réellement existant et transcendant par rapport aux choses corporelles et sensibles qu'il fait apparaître en nous. Pour Platon et Aristote, Dieu est également distinct du monde et s'il pénètre la nature, cette pénétration doit s'entendre, non dans le sens d'une extension, mais comme l'action d'une force partout présente¹. C'est donc sa propre théorie de la Causalité divine que Berkeley entrevoit dans la théorie de l'Idée cause finale et du premier moteur immobile. Cette théorie du premier moteur, en particulier, qui figure dans le huitième livre de la *Physique*, plusieurs fois cité dans le *De motu*, et dans le douzième livre de la *Métaphysique*, plusieurs fois citée dans la *Siris*², a bien pu l'amener à développer une idée qui n'était qu'implicite dans son système, celle de l'attrait exercé par Dieu sur ses créatures. Pour Aristote, « l'acte éternel qui fait la vie du monde est le désir éternel du Bien ; le principe du désir est la sensation, l'imagination ou la pensée qui en manifestent l'objet comme le bien auquel il faut tendre »³. Pour Berkeley la sensation, dans son rapport à notre volonté, est un signal d'action fait par Dieu qui se trouve être ainsi le premier moteur immobile de l'entendement et de la volonté aussi bien que de l'univers.

Dès lors, rien ne s'oppose à ce que Berkeley retrouve chez les anciens sa propre doctrine du monde système de signes. Marsile Ficin l'y invite dans l'appendice au commentaire du *Timée* : *Summa causa est finalis... naturales qualitates non sunt causæ rerum, sed instrumenta quædam efficientis providentiæ ad certum finem bonumque omnia*

1. *Siris*, § 328 Cf. § 307, où Berkeley se réfère au IX^e livre de la *Métaphysique* d'Aristote, et le § 167, où il se réfère au *De mundo*.

2 § 286, 307, 312, etc.

3. Ravaisson, *Métaphysique* d'Aristote, 3^e P. III, ch. III, (t. I, p. 570 et 571). Cf. *De anima*, III, 9, 10.

dirigentis ¹. » Aussi la *Siris* approuve-t-elle l'opinion de Plotin que la divination est comme une lecture de signes naturels, révélateurs de l'ordre du monde : celui qui prévoit les mouvements d'une planète ou les effets d'un remède le fait, pourrait-on dire, par une divination naturelle ². Un autre passage nous dira que les pythagoriciens et les platoniciens ont eu la notion du vrai système du monde, en considérant les causes physiques comme des instruments ou plutôt des signes ³. Mais par là même, Berkeley se trouve conduit à approfondir, à la suite de Platon, sa théorie de la connaissance scientifique. Nous percevons les sons par l'ouïe, les lettres par la vue, mais c'est l'entendement seul qui nous donne le sens des mots. De même les phénomènes naturels sont perceptibles pour tous, mais tous ne sont pas également capables de les interpréter et de prophétiser, par leur moyen. (*All have not alike learned the connexion of natural things, or understand what they signify, or know how to vaticinate by them.*) Or c'est cette possibilité de prévision qui constitue la science ⁴. La distinction platonicienne de la science et de l'opinion est ainsi tout naturellement adoptée par Berkeley qui la puise, ainsi qu'il l'indique lui-même, dans le *Théétète* et dans le *Timée*. Il distingue ainsi le devenir, objet des sens, et l'être, les idées éternelles, objet de la science, l'immutabilité du monde intelligible s'opposant au perpétuel changement du monde sensible ⁵.

L'explication que Berkeley donnait de l'existence du mal dans les *Principes de la Connaissance humaine*, il la retrouvait aussi chez Platon et chez Plotin. Il n'est donc pas

1. *Appendix*, ch. xxxi.

2. *Siris*, § 252, 254.

3. § 266.

4. § 253. Platon disait de même que la science n'est pas la sensation : autrement entendre la langue des Barbares et la comprendre seraient la même chose (*Théétète*, 163 B). Berkeley d'ailleurs se réfère expressément à ce dialogue.

5. *Timée*, cité au § 306. *Théétète*, cité aux § 305, 304, 348.

étonnant qu'il la reprenne en la fortifiant de l'autorité des anciens. Il relève chez Platon, dans le *Phédon*, que tout est ordonné par un esprit pour le bien ; ailleurs que Dieu ne se propose pas le mal et n'en est pas cause ¹ ; chez Plotin que si tout n'est pas parfait dans l'univers, les imperfections même qu'on y remarque concourent à la beauté et à l'harmonie de l'ensemble ². Mais par là même, il est amené à insister, à la suite des anciens, sur l'attrait exercé par Dieu sur les êtres. Le cours entier de la nature étant constitué par des signes qu'un agent unique, agissant avec intelligence en même temps qu'avec bonté, fait concourir à une seule fin, le Bien suprême, « l'Intelligence éclaire, l'Amour unit, le souverain Bien attire toutes choses ». Dieu qui, dans les premiers ouvrages de Berkeley, était surtout une cause efficiente, apparaît ici de plus en plus comme une cause finale ³.

Que Berkeley ait été induit par Marsile Ficin et par les commentateurs de Platon et d'Aristote, cités par lui dans la *Siris*, à concilier ces deux philosophes, en assimilant à ce qu'il appelait les notions, les idées platoniciennes, ou qu'il y ait été conduit par Plotin lui-même, c'est ce qu'il me paraît impossible de décider. Pour déterminer avec exactitude le progrès de la pensée de Berkeley, il nous faudrait d'abord connaître tous les ouvrages qu'il a lus et l'ordre dans lequel il les a lus. Or rien ne prouve qu'il ait cité tous ceux qu'il a lus, et de ceux mêmes qu'il cite, on peut se demander si l'ordre dans lequel il les mentionne est celui-là dans lequel il les a lus.

En pareille matière, on ne peut donc espérer que la vraisemblance, non la certitude. Mais sous ces réserves, on peut dire que très probablement Berkeley a connu Aristote, cité dans le *De motu* et dans l'*Alciphron*, et Platon cité dans l'*Alciphron*, avant Plotin cité seulement dans la *Siris*, et qu'il est

1. *Siris*, § 260, 334, 320.

2. *Ibid*, § 262. Cf. Plotin, 3^e *Enn.*, IX, 1.

3. *Ibid*, § 258, 259.

dès lors plus vraisemblable encore qu'il n'ait connu le commentaire de Ficin sur Plotin, mentionné dans la *Siris*, qu'après le commentaire du même auteur sur Platon, déjà mentionné dans l'*Alciphron*. Au reste, du point de vue où nous sommes placés, il nous importe peu de déterminer avec précision le degré des influences qu'il a subies ou l'ordre dans lequel elles se sont exercées. Une seule chose nous intéresse, c'est qu'il ait découvert dans la philosophie néo-platonicienne l'analogie de l'idée platonicienne avec sa propre conception des archétypes des choses contenues dans la pensée divine et avec sa propre conception des notions de l'entendement pur.

En premier lieu, l'interprétation que Berkeley donne de l'idée platonicienne est d'accord avec celle d'Alcinoüs, dont il cite le traité *De doctrina Platonis*. Alcinoüs s'efforçait aussi de concilier Platon et Aristote. Il plaçait les idées dans l'intelligence divine d'où Aristote les avait exclues. « Est autem Idea ad Deum quidem intellectio Dei, ad mundum vero sensibilem exemplar, ad seipsam essentia... Esse namque ideas intellectiones Dei æternas ac seipsis perfectas ¹. » Or Aristote ayant montré l'identité du sujet et de l'objet dans l'intelligence divine, il s'ensuit que les idées ne peuvent être des objets de pensée sans être des pensées, des actes de la raison divine. « Seipsum igitur ac notiones suas semper intelligit [Deus]. Atque hæc ejus operatio idea est. ² » Comme Alcinoüs rapproche Platon d'Aristote, Simplicius rapproche Aristote de Platon. Berkeley cite lui-même son commentaire du *de anima* où il est question d'une certaine raison intérieure à l'âme, agissant d'elle-même et pleine de ses propres notions, et il remarque expressément l'accord qui existe entre cette conception et la théorie de Platon sur la réminiscence ³. A-t-il retrouvé, dans cette opinion, l'idée qu'il vou-

1. Alcinoüs, *De doctrina Platonis*, trad. de Marsile Ficin, ch. ix. Cf. Fouillée, *op. cit.*, II, iv, 1.

2. *Ibid.*, ch. x. Le *De doctrina Platonis* est cité au § 284 de la *Siris*.

3. *Siris*, § 315. Cf. Simplicius, *De anima*, III, 9.

lait exprimer, lorsqu'il écrivait, dans son journal philosophique, qu'« il y a des idées innées, c'est-à-dire créées avec nous¹ » ? Entendait-il désigner par là l'idée du bien, la vérité, la justice, et les notions du même ordre ? Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, nous sommes réduits aux conjectures.

Plotin à son tour réconciliait en quelque manière Platon et Aristote en faisant de l'idée, du point de vue de Dieu une pensée, du point de vue du monde sensible une puissance active. Pour Aristote, en effet, les idées n'existent que dans les choses. Si les choses sont actuelles, les idées ne peuvent l'être ; ce sont de simples possibilités que les choses seules réalisent, des puissances qui ne s'actualisent que dans les individus. Mais pour Plotin la puissance n'est pas une pure abstraction, car le possible a sa raison d'être dans le réel. La possibilité infinie de toutes choses n'est au fond que la puissance éternelle qu'elles ont de se produire, ce qui revient à dire que sous la puissance nous découvrons l'acte éternel. Ainsi la puissance rentre en Dieu et avec elle l'infinité. L'Un est la puissance de tout. « Τὸ ἐν δύναμις πάντων »². C'est parce que Dieu possède en lui la perfection de la réalité et qu'il est éminemment toutes choses qu'il rend toutes choses possibles. Ainsi dès lors l'idée existe en Dieu dont elle est une pensée. Etant en elle-même un acte, elle est par rapport à la matière une puissance communicable, la perfection de l'acte ayant pour résultat la puissance productrice, l'activité expansive capable de communiquer le bien et l'être à ce qui n'existait pas d'abord. Puissance active elle contient en elle la raison des choses³. « C'est la même cause qui a créé le soleil, la lune, l'homme, le cheval et généralement toutes les espèces

1. *Cpl. B.*, p. 34.

2. *Ennéades*, V, 1, 7.

3. Fouillée. *Philosophie de Platon*, II, IV, 2. — Cf. Ravaisson, *Métaphysique d'Aristote*, 4^e P., I, 3, p. 424-425 du t. II.

de l'univers. Les espèces sont donc éminemment dans la cause universelle ; il y a un autre soleil, outre le soleil visible, et aussi un autre homme, et de même pour chaque idée. Les idées sont donc avant les choses sensibles, et elles en sont les causes démiurgiques, car... elles préexistent dans la cause unique de l'univers. ¹ » Or Berkeley admettait aussi que les lois générales du monde sensible sont les manifestations des causes universelles existant dans le monde intelligible. Chez lui aussi les idées divines, archétypes des choses, sont les raisons d'être des choses, puisqu'elles enferment, pour ainsi dire, en elles l'intention de Dieu qui les crée. Elles sont de même des pensées pour Dieu, des puissances actives par rapport au monde sensible.

D'autre part, aux yeux de Plotin, les différences individuelles elles-mêmes doivent être rapportées à l'idée. Socrate, Platon, Aristote, ne peuvent avoir la même raison d'être, car s'ils n'avaient qu'un seul type intelligible, le même pour eux tous, ils seraient les copies d'un même exemplaire. ² L'idée dans l'individu est donc la même chose que l'acte. A l'identité de l'acte, constitutif de l'individu, et de l'acte, constitutif de l'idée divine, correspond chez Berkeley l'analogie de l'archétype, *idée* divine, et de la notion, pensée active de l'individu. Sur ce point, Berkeley ne faisait donc que retrouver chez Plotin sa propre pensée, sous une forme tout à la fois plus développée et plus précise. Mais en même temps il y trouvait la conception d'un principe qui se communique sans se diminuer, et par là même il acquerrait la possibilité de faire coïncider en quelque manière l'activité intellectuelle de l'homme avec l'activité intellectuelle en Dieu. Il découvrirait un moyen de faire participer l'individu à la vie universelle, de parvenir jusqu'à la vie divine, conformément à cette doctrine morale de Platon et d'Aris-

1. Proclus, *Commentaire sur le Parménide*. Traduit et cité par Fouillée, *op. cit.*, II, IV, 4, § 2.

2. Fouillée, *op. cit.*, II, IV, 2.

tote qui, dès le temps où il écrivait l'*Alciiphron*, l'avait séduit. Il comprenait comment l'homme peut s'élever de ses propres notions aux archétypes des choses existant dans la pensée divine.

Comme Dieu agit avec la pleine conscience de ce qu'il fait et avec la préconception des effets qu'il produit intentionnellement pour le bien des créatures, il a en lui la conception active de tout ce qu'il crée, en d'autres termes de toutes les sensations qu'il nous procure. Et cette conception active, nous l'avons aussi, dans la mesure où pénétrant en quelque sorte par la pensée les intentions divines, nous saisissons, à travers le changement éternel des choses, la permanence de leurs lois et de leurs propriétés communes. En ce sens, on peut dire que l'activité de notre intelligence est une participation perpétuelle à la vie universelle, et par conséquent à l'intelligence et à la volonté divine qui sont la source de toute vie.

En somme, Berkeley a d'abord été séduit, semble-t-il, par la parenté que la philosophie des anciens offre avec la sienne. Qu'il en soit ainsi, c'est ce qui ressort avec netteté d'un passage de la *Siris* où il loue les pythagoriciens et les platoniciens de s'être fait une notion du vrai système du monde. Ils ont vu, dit-il, que l'esprit existe vraiment et réellement : c'est sa théorie de la substantialité de l'âme ; qu'il n'y a pas d'espace absolu réel, que les corps n'existent que d'une manière secondaire et dépendante, que l'âme est le lieu des formes, que les qualités sensibles sont des actions dans la cause, des passions en nous : c'est toute sa théorie idéaliste du monde extérieur et de la cause de nos sensations. Ils ont distingué la sensation de l'intelligence, tandis que les cartésiens en font un mode de la pensée : c'est la psychologie berkeleyenne, la distinction des *idées* et des *notions*. Ils ont admis qu'un Esprit dont la puissance est infinie, — inéteudu, invisible, immortel, — gouvernait, unissait et contenait toutes choses, que les causes physiques sont seulement des instru-

ments ou plutôt des signes, et qu'une intelligence préside à tous les mouvements pour la conservation et le bien du Tout : c'est sa conception de l'universel pouvoir de Dieu, de l'universelle finalité, du langage parlé par l'Esprit infini aux esprits finis au moyen des phénomènes naturels qui en constituent les signes ¹. Berkeley a découvert dans la philosophie antique des idées qui sont comme le résumé ou le sommaire de toute sa philosophie.

Mais en même temps l'attrait exercé sur lui par la philosophie antique l'a conduit à compléter sa doctrine et même à la développer dans un sens qu'il n'avait pas prévu. La *Siris* nous montre à chaque instant ce double mouvement de son esprit : tantôt, plein de sa propre pensée, il s'efforce de la retrouver chez les anciens, et les interprète dès lors en fonction de son système ; tantôt, plein de la pensée des anciens, et tout à l'ardeur de sa découverte, il s'efforce de reconstruire son propre système en fonction de leurs théories. De là les additions qu'il fait à son système. De là ses théories de l'éther, de l'âme du monde, des idées. Par exemple, s'il approuve chez les anciens la notion d'un éther subtil qui, pénétrant la masse entière des corps, est continuellement mû et dirigé par un esprit, c'est sans doute que cette hypothèse physique était propre à rendre sensible l'universalité de l'action divine, qui devait se révéler par un *signe* spécial pour que l'univers fût pleinement intelligible aux esprits finis. Cependant il est peu probable qu'il y fût venu de lui-même, si elle ne lui avait été fournie de toutes pièces par les anciens. C'est par Héraclite, par Empédocle, par les stoïciens, étudiés, semble-t-il, à travers Diogène Laërce et le pseudo-Plutarque, par le *Timée* qu'il cite si fréquemment, qu'il y a été conduit ². Il avait de plus fortes raisons encore pour adopter la théorie de l'âme du monde qui, d'après lui, joue

1. *Siris*, § 266.

2. *Ibid.*, § 148, 166, 168, 177, 182, 229, 324.

dans la philosophie des pythagoriciens, des platoniciens et des stoïques, le même rôle que la Providence. Et par là même il était prêt à reconnaître en Dieu la troisième hypostase de Plotin, l'âme. D'autre part, ce pouvoir universel et providentiel qui fait la vie même du monde agit en toute connaissance de cause pour le bien des créatures : il est intelligence en même temps que volonté : il règle son action sur les idées éternelles qu'il crée en lui, idées nécessaires pour expliquer la constance des lois naturelles qui n'est que la manière dont se révèle objectivement à nous la constance de l'action divine. Et par là Berkeley se trouve entraîné vers la théorie des idées de Platon, et tout disposé en même temps à admettre la deuxième hypostase de Plotin, l'intelligence. Enfin cette volonté intelligente qui agit pour le bien et dispose tout en vue du bien, fait l'unité même du monde, par l'action constante qu'elle exerce, et constitue l'objet suprême du désir, par la représentation qu'elle crée en nous, et qui n'est au fond que la manière dont elle se révèle à nous. Et par là Berkeley incline déjà vers la troisième hypostase, l'Un ou le Bien. Il fallait cependant que l'auteur des *Principes de la connaissance humaine* prît contact avec la pensée grecque pour que sa pensée se révélât sous la forme qu'il lui a donnée dans la *Siris*. On le voit à la manière dont il puise aux sources de l'antiquité. Il trouve dans le *Timée* et le *Théétète* que le monde du devenir s'oppose au monde de l'être, dont le *Phèdre* lui fait une description enthousiaste, ridicule aux yeux des hommes restés esclaves de leurs sens ; dans la *République* que le Bien n'est pas la lumière, mais la source de toute lumière, dans l'*Epinomis* que le Verbe a fait le monde ; dans les *Ennéades* enfin toutes ces idées éparses, réunies dans une vision unique, en harmonie avec ses croyances religieuses aussi bien qu'avec son système. Et c'est ainsi qu'ayant embrassé la doctrine de Plotin avec l'ardeur qui lui est propre, il s'est trouvé conduit à compléter son propre système par la théorie des hypostases.

§ 2. — *Les hypostases.*

I. La théologie chrétienne, dans laquelle Berkeley, en sa qualité d'homme d'église, était nécessairement versé ¹, avait emprunté à la philosophie néo-platonicienne la théorie des trois hypostases, devenues, chez elle, les trois personnes de la Trinité divine. Les analogies existant de ce fait entre les deux doctrines peuvent se ramener aux points suivants :

1° Le caractère ineffable et incompréhensible du Père, et son identification avec le Bien supérieur à l'essence et à l'intelligence ; l'idée que l'être est un attribut de la perfection et non la perfection un attribut de l'être. Berkeley dans l'*Alciphron* cite expressément l'opinion de Denys l'Aréopagite que Dieu est au-dessus de l'essence et de la vie, de la sagesse et de l'entendement et qu'on peut ainsi, en un sens, nier de lui la vie et l'intelligence, non qu'il en soit dépourvu, mais parce qu'il les possède au contraire à un degré si éminent qu'elles ne supportent pas la comparaison avec ce que les hommes en possèdent. C'est la théologie négative que Berkeley retrouvera plus tard chez Philon ². Il cite également l'opinion de Suarez que Dieu n'existe pas au sens où l'on dit que les créatures existent, mais d'une manière plus éminente et plus parfaite. Cette conception était d'ailleurs très conforme à la philosophie de Berkeley, car exister, pour les créatures, c'est percevoir, tandis que chez Dieu la connaissance, comme le dit avec raison saint Thomas, n'est pas une manière d'être (*habitus*), mais un acte pur ³. Sous l'influence de Platon et du néo-platonisme il concevra

1. Il cite expressément Denys l'Aréopagite (*Alciphron*, IV, § 19), Origène (*ibid.*, VI, § 12, 25), saint Augustin (*ibid.*, V, 10, *Siris*, § 248, 322), saint Thomas et Suarez (*Alciphron*, IV, 20).

2. Cité dans la *Siris*, § 284. Cf. Bréhier, *Les idées religieuses et philosophiques de Philon*, II, c. 2.

3. *Alciphron*, IV, § 20.

plus tard cet acte pur comme en quelque sorte soustrait au temps ¹.

2^o Le Bien est intelligible par lui-même. L'intellect reçoit de lui son intellection. Il est donc son fils. L'unité divine engendre ainsi la Raison universelle où sont éternellement subsistantes et éternellement entendues les raisons de toutes choses, l'Intelligence contenant en soi les Idées, et servant de médiateur entre l'Unité absolue du Bien et la multiplicité du monde sensible. Saint Thomas disait, par exemple, que le monde n'étant pas l'effet du hasard, mais l'œuvre d'une cause intelligente qui est Dieu, le modèle du monde créé se trouve dans l'entendement divin, et par conséquent les idées existent puisque c'est ce modèle même qui constitue l'idée ². Berkeley, ayant admis de tout temps que les archétypes des choses existent dans la pensée divine, n'avait pu refuser son assentiment à la théorie des idées ainsi comprise. Il lui restait sous l'influence de Plotin, à identifier la conception que comme philosophe il se faisait de l'entendement divin avec celle que comme théologien il se faisait du Verbe et à adhérer dès lors comme philosophe au principe d'une perfection divine se communiquant sans se diminuer, pour voir dans l'Unité divine ou Volonté créatrice le *Fons Deitatis*. Sa propre théorie du monde système de signes, de la nature langage parlé par l'Esprit infini aux esprits finis devenait dès lors le Verbe proféré, comme la raison universelle était le verbe intérieur.

3^o La conception de l'Esprit saint, souffle de vie, amour, puissance qui anime, conserve, perfectionne et sanctifie. Nous avons vu les raisons pour lesquelles Berkeley, par le développement de son propre système, pouvait se trouver conduit à admettre, sous le nom d'âme du monde, une puissance de sympathie unissant toutes les parties de l'univers,

1. *Siris*, § 351.

2. *Sum. theol.*, I, quest. XV, art. 1.

les mouvant en vue du bien, et par là même leur insufflant la vie.

Orces conceptions que Berkeley, sans en connaître la source, avait puisées dans les Pères de l'Eglise ou dans la philosophie scolastique, et qu'il avait en partie déjà amalgamées à son propre système, il allait les retrouver chez les néo-platoniciens.

Alcinoüs admet une âme du monde co-étendue à toute la substance de l'univers qu'elle lie et tient unie, une intelligence du monde, inséparable de l'âme, contenant en elle tous les intelligibles, Dieu enfin, ineffable, éternel et parfait, se suffisant absolument à lui-même et n'ayant nul besoin des autres choses, raison dernière de l'essence, *divinitas essentialis ratio*. Il définit Dieu comme le Bien, parce qu'il est cause de tout ce qu'il y a de bon, comme la vérité, parce qu'il en est le principe, de même que le soleil est la source de toute lumière, comme le Père, parce qu'il est la cause de tout, et qu'il forme à son image l'âme et l'intelligence du monde¹.

Pour Philon, que Berkeley cite également dans la *Siris*², « Dieu est intelligible dans son existence suprême comme l'avait déjà compris Platon. L'âme ne sait pas ce qu'est Dieu, elle sait seulement qu'il est et ce qu'il n'est pas. Il est absolument simple et ineffable³ ». De plus, il existe un médiateur entre Dieu et la créature, premier-né du Père et Dieu lui-même, le Verbe, à la fois intérieur à Dieu (λόγος ἐνδιαθετός) et prononcé au dehors dans le monde (προφορικός), les Idées, en tant que types intelligibles, résidant dans le verbe intérieur de Dieu, mais étant en même temps des principes de vie, par rapport aux créatures. Enfin le Verbe proféré, analogue à l'âme motrice de Platon, est l'Esprit saint (πνεῦμα ἅγιον), l'âme du monde, la puis-

1. Alcinoüs, *De doctrina Platonis*, ch. x (trad. de Marsile Ficin, éd. de 1641, Paris, t. II, p. 892).

2. *Siris*, § 284.

3. Fouillée, *Philosophie de Platon*, II, iv, 1, § 5.

sance inférieure par laquelle Dieu entre en contact avec le monde sensible ¹.

Chez Plotin, l'âme universelle embrasse et gouverne le monde par sa volonté. Présente dans toutes les parties du corps immense qu'elle anime, elle demeure cependant indivisible, semblable par son *unité* et son *universalité* à l'Intelligence qui l'engendre. C'est la puissance qui vivifie toutes choses et « maintient dans les liens de l'Unité ce monde d'une grandeur et d'une variété infinies ² ». Elle procède d'un principe supérieur, l'Intelligence divine, parfaite, immuable, éternelle, qui renferme elle-même toutes les idées. Celle-ci « est elle-même l'Eternité véritable dont le Temps offre la mobile image dans la sphère de l'âme ». En effet, l'âme, divisée entre les objets divers qui attirent tour à tour son attention, ne saisit jamais qu'une partie de la réalité, tandis que l'Intelligence, embrassant toujours toutes choses simultanément, les possède toutes, immobiles dans l'identité. « Elle est ; il n'y a jamais pour elle que le présent ; point de futur, car elle est déjà tout ce qu'elle peut être plus tard ; point de passé, car nulle des choses intelligibles ne passe ; toutes subsistent dans un éternel présent... » Ainsi l'Intelligence en se pensant elle-même, pense toutes les essences intelligibles qui ne font avec elle qu'une seule et même chose. « L'Intelligence existe parce qu'elle pense l'Etre. L'Etre existe parce qu'étant pensé, il fait exister et penser l'Intelligence ³. »

Dès lors, le sujet pensant et l'objet pensé sont consubstantiels et supposent un principe commun qui fait penser l'un et exister l'autre. Ce principe est l'Un, dont tout dérive parce qu'il n'est contenu dans aucune forme déterminée. Il n'est aucune des choses que contient l'Intelligence, mais

1. Fouillée, *Philosophie de Platon*, II, iv, 1, § 5. Cf. Ravaisson, *Métaphysique d'Aristote*, 4^e P. I, 3, t. II, p. 360.

2. *Ennéades*, V, I, § 2 (trad. Bouillet, t. III).

3. *Ibid.*, § 4.

seulement le principe dont elles procèdent toutes, car elles sont des essences, étant déterminées, et l'Un, supérieur à toutes les déterminations, est au-dessus de l'essence. De toute éternité, il engendre l'Intelligence qui engendre l'âme, parce qu'aucune puissance parfaite ne saurait rester stérile ¹.

Ces trois principes existent en nous, constituent notre être intérieur. « Si l'âme tantôt raisonne sur la justice et la beauté, tantôt ne raisonne pas sur ces choses, il faut que nous ayons en nous l'Intelligence qui, au lieu de raisonner, possède toujours la justice et la beauté ; enfin il faut que nous ayons en nous la cause et le principe de l'Intelligence, Dieu, qui n'est point divisible, qui subsiste, non dans un lieu, mais en lui-même », et qui contemplé par une multitude d'êtres aptes à le recevoir en demeure néanmoins distinct ².

II. Ceci posé, que devient la théorie des hypostases dans ce qu'on est convenu d'appeler la dernière philosophie de Berkeley ? D'après celui-ci, les trois personnes que la religion chrétienne admet en Dieu, le Père par lequel nous sommes créés, le Fils qui nous éclaire et nous illumine, le Saint-Esprit qui nous meut, sont ce qu'on entend sous d'autres termes par Principe (*principle*), esprit (*mind*) et âme (*soul*) ; par Unité, Intelligence et Vie ; par Bien, Verbe et Amour ³. L'être suprême est tout à la fois la force qui produit, l'intelligence qui ordonne, la bonté qui perfectionne ⁴. L'intelligence éclaire, l'amour unit, le souverain bien attire toutes choses ⁵. Ces trois principes existent et agissent dans l'âme humaine comme dans l'univers ; dans l'âme humaine, où la force conserve l'âme et le corps, où l'intelligence éclaire l'esprit, où l'amour meut les affections ;

1. *Ennéades*, V, 1, § 5-7.

2. *Ibid.*, § 11.

3. *Siris*, § 362.

4. *Ibid.*, § 320.

5. *Ibid.*, § 259.

dans les institutions humaines, où l'autorité fonde, où la loi dirige, où la justice exécute ; dans l'univers, où les trois principes coexistent et coopèrent de telle sorte qu'ils n'existent jamais séparés, mais constituent au contraire un souverain de toutes choses ¹.

Ainsi les trois personnes de la religion chrétienne sont identiques en somme avec les trois hypostases du néo-platonisme, et c'est ce que Berkeley s'attache à faire ressortir, en donnant de ces dernières une interprétation conforme aux principes généraux de son système.

La première hypostase est l'Un, immuable, éternel. Derrière tous les phénomènes multiples et changeants, subsiste en effet la cause unique, permanente, qui les produit. Le Dieu personnel du christianisme que Berkeley concevait comme la cause de nos sensations s'identifie ainsi avec l'Un. Comme cause de nos sensations, en effet, il est essentiellement volonté, et volonté éternelle, immuable, la permanence du monde par rapport à nous étant l'effet d'une véritable continuité de création. Dieu est donc le τὸ ὄν.

La création visible est dans un changement perpétuel. Essence, quantité, qualité, habitude, subissent à chaque instant des additions, des diminutions, des altérations de toutes sortes. Ainsi ce qui au premier abord semble un être unique et constant apparaît, à un examen plus attentif, comme une série continue d'êtres différents. Mais Dieu demeure toujours un et toujours le même. Par conséquent, Dieu seul existe ².

Immuable, indivisible, toujours le même, il possède l'existence absolue, intégrale. Il subsiste par lui-même tandis que les choses n'existent que dans la mesure où elles sont unes et les mêmes, et par conséquent où elles participent de lui.

Par les conceptions de la *Siris*, Berkeley rejoint ainsi ses intuitions du *Commonplace Book*. Notre unité étant une

1. *Siris*, § 361, 362.

2. *Ibid.*, § 342, 344.

participation à l'unité divine, la volonté en nous est une, toujours identique à elle-même, et par elle nous sommes un éternel présent ¹. L'unité et l'identité de la volonté humaine proviennent donc de ce que l'homme est à l'image de Dieu. Dans son journal philosophique, Berkeley mettait en relief le caractère immuable et l'unité de la volonté ; dans les *Principes* et les *Dialogues*, il concevait la causé de nos sensations comme identique à notre propre volonté, et concluait ainsi de la volonté existant en nous à une volonté existant en dehors de nous. Enfin dans la *Siris*, il représente cette volonté comme l'unité absolue. Il semble donc qu'à envisager sa pensée dans son évolution réelle, il soit parti de la conception d'une volonté humaine une et identique et d'un moi qui est un éternel présent pour arriver à celle d'une volonté divine immuable et éternelle ; mais logiquement, c'est la dernière conception qui fonde en quelque manière les autres : c'est de l'Unité absolue de la Divinité que découle l'unité du monde et l'unité même du sujet percevant.

D'autre part, la volonté créatrice du monde phénoménal est bonne, puisque l'ordre du monde est, en fait, approprié aux besoins de l'homme et semble institué en vue du plus grand bonheur des créatures, puisque l'action divine est le principe de toute union, de toute concorde et de toute harmonie, comme de toute existence. L'Un est donc en même temps le Bien. Le Bien produit en effet la concorde et l'union, et maintient ainsi l'intégrité des choses, tandis que le mal divise, sépare et détruit. Le changement et la division sont des défauts, sont mauvais. L'Un, par contre, peut être identifié avec le Bien ².

L'Un, première hypostase, contient donc toute excellence et toute perfection, et par conséquent est la source originelle, *fons Deitatis*. Il est éminemment, pour parler comme les

1. *Siris*, § 351. *Cpl. B.*, p. 49, 51, 72.

2. *Ibid.*, § 342.

scolastiques, intelligence et vie aussi bien que bonté, tandis que la seconde hypostase est essentiellement intelligence et par participation bonté et vie, et la troisième essentiellement vie, et par participation bonté et intelligence¹. L'Un a donc la priorité sur l'intelligence. Mais cette priorité est purement logique, non chronologique. C'est ce que le néo-platonisme exprimait en disant que la génération du νοῦς ou λόγος n'était pas contingente, mais nécessaire, qu'elle ne se produisait pas dans le temps, mais de toute éternité. Il n'y a pas eu un temps où l'Un aurait existé sans intelligence. C'est ainsi qu'on peut distinguer dans l'âme humaine le moi et l'intelligence, l'intelligence et la vie, quoiqu'il n'y ait ni vie sans âme, ni âme sans intelligence, ni intelligence sans moi². De même la troisième hypostase peut être distinguée de la seconde, mais il ne s'ensuit nullement qu'elle agisse aveuglément ou qu'elle ne soit pas étroitement unie à l'intelligence³.

La seconde hypostase (*Intellect*) est le principe de l'ordre qui se manifeste dans l'univers et sans lequel la nature ne saurait être comprise. Aussi Berkeley l'appelle-t-il la Lumière (*Light*) ou la Loi (*Law*)⁴ ou encore l'esprit universel éclairant et ordonnant toutes choses (*universal mind enlightening and ordering all things*)⁵. La volonté à l'œuvre dans la nature agit avec intelligence. L'intelligence concourt donc à la production des phénomènes, et le monde créé par Dieu n'est pas seulement, dès lors, une modification passive des consciences individuelles, une pure matière de la connaissance, mais une représentation intelligible où la forme et la matière sont également *données*, les phénomènes qui le composent étant produits (*conducted*), ajustés et ordonnés

1. § 352.

2. § 352.

3. § 322.

4. § 160, 234, 362.

5. § 341.

par la plus grande sagesse ; ce que Berkeley exprime dans son langage imagé en disant que le monde n'est pas seulement un magnifique spectacle, mais un discours cohérent et suivi¹. Là où préside l'intelligence, en effet, il doit y avoir ordre et méthode, et par conséquent il doit exister des lois (*rules*), c'est-à-dire des règles stables et constantes par nature. Ces lois constituent ce que nous appelons le cours régulier de la nature, condition de l'intelligibilité du monde². Dieu éclaire ainsi tous les esprits et, à cet égard, mérite d'être appelé le Verbe.

Ce langage parlé par l'Infini aux esprits finis étant produit par la volonté divine, cause de nos sensations, n'est pas lui-même cette volonté³. Aussi Berkeley dit-il que l'Un est la source de la lumière, non la lumière elle-même⁴. L'esprit infini, en tant qu'il produit en nous la nature, est activité, volonté. Mais la nature est intelligible. C'est donc que sa cause est intelligente. Dès lors, l'entendement en Dieu est inséparable de la volonté. Sans doute, la volonté peut être distinguée de l'intelligence, car ce qui agit n'est pas, à proprement parler, intellection : on ne peut dire que la volonté comprenne, ni que l'entendement veuille. Mais il ne s'ensuit pas que la volonté à l'œuvre dans la nature n'est pas conduite et guidée par l'intelligence, quoiqu'on doive accorder que la volonté n'a pas pour fonction de comprendre, ni l'intelligence de vouloir, que la volonté en tant que volonté n'est pas intelligence, que l'intelligence en tant qu'intelligence n'est pas volonté.

Le rapport de l'intelligence à la volonté divine est donc analogue à celui qui existe entre l'intelligence et l'Un. « La lumière et la vue, dit Platon, ne sont pas le soleil : de même la vérité et la connaissance ne sont pas le bien lui-même... »

1. *Siris*, § 254.

2. *Ibid.*, § 254, 234, 160.

3. *Ibid.*, § 343.

4. *Ibid.*, § 254.

Or « ce que le soleil est dans le monde visible par rapport à la vue et aux choses vues, le Bien l'est dans le monde intelligible par rapport à l'entendement et aux choses qu'il perçoit. Par conséquent, le Bien ou l'Un n'est pas la lumière qui éclaire, mais la source de cette lumière ¹ ».

La troisième hypostase est l'Esprit universel, auteur de la vie et du mouvement ². C'est la force cachée qui unit toutes choses, les adapte les unes aux autres, maintient leur cohésion et les meut d'une manière harmonieuse. Ce principe d'union n'est pas aveugle, mais il agit avec intelligence, et comme l'intelligence divine elle-même, il n'est pas perceptible par lui-même, mais seulement par ses effets ³. Dieu, en parlant aux esprits finis ce langage que nous appelons la nature, les unit entre eux, en fait une même société, produit la concorde et l'union. Il rend possible leur action en même temps qu'il les éclaire. C'est donc lui qui anime et inspire : il est vie et amour. Et vie et amour sont ainsi postérieurs à la volonté qui crée et à l'intelligence qui éclaire, quoique, chronologiquement, elles ne leur soient point postérieures.

Telle est la théorie des hypostases chez Berkeley, et dans son ensemble, elle demeure assez confuse. On ne retrouve point en elle la belle ordonnance logique et l'harmonieuse clarté des ouvrages antérieurs. La faute en est d'abord au sujet, sans doute. Les vastes intuitions ne se laissent pas aisément prendre dans les mailles de nos concepts, et comme un pêcheur qui lance à nouveau son filet pour ressaisir la proie qui s'échappe, le philosophe impuissant à exprimer sa pensée sous une forme adéquate, tombe inévitablement dans des redites. Comment en effet espérer rendre en un langage accessible à tous le mystère de l'action divine, alors que la volonté, irréprésentable par essence, ne peut être saisie que par la participation de l'âme à la vie universelle ? Les

1. *Siris*, § 343.

2. *Ibid.*, § 341.

3. *Ibid.*, § 259.

romantiques diront plus tard que l'art est supérieur à la science, et qu'à une certaine hauteur, la métaphysique rejoint la grande poésie ¹.

Mais d'autres raisons, en outre, contribuaient à empêcher Berkeley d'arriver à une expression parfaite, peut-être même à une conception claire des vérités qu'il entrevoyait. Il l'eût fait sans doute, si laissant là les autorités, il avait pris le parti de n'expliquer sa pensée qu'en fonction d'elle-même. Mais dans sa préoccupation d'opposer la philosophie antique à la philosophie moderne, et de fortifier sa propre doctrine de l'autorité des anciens, il puisait à deux sources dont les eaux, si mêlées qu'elles fussent l'une à l'autre, se mouvaient pourtant dans des directions différentes. L'analogie qu'il remarque à bon droit entre le néo-platonisme et le christianisme, et le désir qu'il a de retrouver en tous deux sa propre pensée, fait qu'il parle alternativement le langage de l'un et de l'autre, sans paraître se rendre compte de la différence qui existe entre eux.

La théologie chrétienne se séparait du néo-platonisme sur deux points :

1° Par l'amour qu'elle mettait en Dieu, l'Amour du Père pour le Fils étant égal à l'Amour du Fils pour le Père. Platon disait de Dieu qu'il a créé le monde parce qu'il est *exempt d'envie*, pour ne pas mettre en lui l'amour semblable au désir qui implique un manque; car on ne désire que ce qu'on n'a pas ². Pour le christianisme, au contraire, l'amour est différent du désir, car on n'aime que ce qu'on possède. Saint Augustin trouvant dans l'âme humaine une image de la Trinité, dit que, de même que l'âme existe, se connaît et s'aime, Dieu est, se pense, et relie son être à la pensée par

1. Schopenhauer, *le Monde comme volonté*. Suppléments, livre III, ch. xxxiv, trad. Burdeau, t. III, p. 216 sq. Cf. Mon article sur *l'idée de l'inconscient et l'intuition de la vie* (*Revue philosophique*, 1911, t. I, p. 206).

2. *Timée*, 29, E.

l'Amour. C'est en s'aimant que Dieu aime le monde, et c'est en aimant le monde que Dieu lui communique la vie qui n'est autre chose en son fond que l'amour ¹. Ainsi le christianisme conçoit le sujet pensant et l'objet pensé comme nécessairement égaux, quoique distincts, et de même l'aimant et l'aimé. « L'Esprit d'amour qui unit le Père au Fils est lui-même égal au Père, égal au Fils. L'être parfait se pense par une pensée adéquate à sa nature et s'aime par un amour adéquat à sa pensée comme à son être ². » Et c'est ce que résumement admirablement les vers du poète qui condense en lui toute la pensée du moyen âge :

*O Luce Eterna, che sola in te sidi;
Sola t'intendi, e, da te intelletta
Ed intendente te, ami ed arridi* ³ !

2° Par sa théorie de la création, le christianisme s'éloignait encore du néo-platonisme, et cette seconde divergence n'est à vrai dire qu'une conséquence de la première. L'émanation est ici limitée aux trois personnes de la Trinité, les trois personnes étant d'ailleurs égales, tandis que dans le néo-platonisme, ce qui est engendré l'est par une diminution, les trois hypostases ont une valeur inégale, et le monde procède de Dieu comme les hypostases les unes des autres. Ainsi, bien que l'école juive avec Philon s'efforce de rester fidèle à la théologie hébraïque qui établissait entre Dieu et le monde une différence absolue de nature, bien que l'hellénisme avec Plotin proclame que Dieu est libre et distinct du monde, la conception alexandrine et néo-platonicienne se rapproche du panthéisme. La conception chrétienne s'en éloigne au contraire en supprimant, pour la remplacer par la *création*,

1. Saint Augustin, *Confessions*, XIII, 11.

2. Fouillée, *op. cit.*, II, v, ch. I § iv.

3. Dante, *Paradiso*, XXXVIII, 124-6.

la *procession* de Dieu au monde. Et tandis que les néo-platoniciens, avec Proclus, s'efforcent de combler, pour ainsi dire, l'intervalle qui sépare Dieu et le monde, en créant entre ces deux extrêmes une série d'intermédiaires, la théologie chrétienne séparera de plus en plus le Créateur de la Création par sa conception de la liberté divine, de la création arbitraire dans le temps, du monde fini dans l'espace ¹.

A lire la *Siris*, on a quelquefois l'impression que Berkeley se laisse aller dans le sens du panthéisme. Ebloui par la grandeur de Dieu, il est visiblement séduit par les formules qui semblent anéantir la créature devant le Créateur « Dieu est toutes choses... Dieu seul existe. » Aussi bien s'en défend-il lui-même et prend-il soin de préciser en quels sens on peut dire que Dieu est toutes choses : en tant qu'il crée tout, en tant que son intelligence contient les idées de toutes choses et s'identifie avec ses objets, en tant qu'il ordonne et meut l'ensemble du monde ². Entre ces deux directions différentes, en effet, le choix de Berkeley ne pouvait être douteux. En droit, il répugnait au panthéisme. D'abord parce qu'il admettait la liberté, et par là même laissait l'initiative de l'homme subsister, intacte, en face de celle de Dieu. Ensuite, parce que tout son système repose sur la différence essentielle des esprits finis et du Créateur. Les esprits finis, en effet, jouent chez lui, par rapport au monde sensible, un rôle analogue à celui de la matière chez Platon : ils constituent le réceptacle des apparences sensibles, la matière sur laquelle Dieu agit pour produire le monde. « Il y a deux espèces de substances spirituelles, dit Thomas Huxley, résumant ainsi très heureusement le système de Berkeley, l'une éternelle et incréée, la substance de la Divinité, l'autre créée, et une fois créée, naturellement éternelle ;... l'univers, en tant que connu par les esprits créés, n'a pas de réalité en lui-même, mais il est le résultat

1. Fouillée, *op. cit.*, II, v, 1.

2. *Siris*, § 328.

de l'action de la substance de la Divinité sur la substance de ces esprits ¹. »

Mais s'il en est ainsi, n'est-ce pas du dehors seulement que la volonté divine peut être connue ? Ce serait le cas sans doute si la connaissance sensible était le tout de notre connaissance. Mais au-dessus de la connaissance sensible est celle de l'entendement pur. Si Berkeley reste incontestablement fidèle au point de vue central de son système en disant que l'intelligence divine et l'âme du monde ne nous sont jamais connues en elles-mêmes, mais seulement par leurs effets, il semble au contraire s'en écarter lorsqu'il admet une participation de l'âme à la vie universelle, une identification de l'activité intellectuelle de l'homme à la pensée vivante de Dieu, lorsqu'il cite par exemple les opinions de Proclus et de Socrate suivant lesquelles il nous suffit de rentrer en nos âmes pour trouver Dieu, de contempler notre propre essence pour apercevoir l'Intelligence et la substance divines, et inversement de contempler Dieu pour arriver à la connaissance exacte de notre âme ² ; mais c'est qu'à côté de l'action exercée par Dieu sur notre entendement, et qui nous limite, il y a l'action exercée par Dieu sur notre esprit et qui nous exalte. Il semble donc que sa pensée soit au fond la suivante. L'identité de la personne consiste dans la volonté, qui constitue notre être même ; et comme la volonté humaine est une aspiration vers le Bien, c'est en définitive le Bien qui est le principe de notre être. L'attrait exercé par Dieu sur nous est la condition *sine qua non* de notre identité, de notre unité, et par conséquent de notre existence. Nous ne pouvons donc exister sans participer au Bien, et c'est en participant au Bien que nous participons à l'Unité. C'est l'Un qui donne l'unité, la stabilité, la réalité à toutes choses. ³ Ainsi, en nous, le Bien est distinct

1. *Critiques and adresses*, XIII (*Bishop Berkeley on the metaphysics of sensation*), p. 348.

2. *Siris*, § 333-334.

3. *Ibid.*, § 342.

de la Volonté, tandis qu'en Dieu le Bien et la Volonté s'identifient. L'aspiration au Bien est en nous parce que le Bien nous demeure en quelque mesure extérieur, tandis qu'en Dieu, où le Bien et la Volonté sont identiques, il n'y a pas aspiration au Bien, mais Amour.

Ainsi Berkeley reste fidèle à la doctrine chrétienne. L'esprit, pour lui, est de toutes choses la plus simple et la plus indivisible, et pour exprimer l'envol de l'âme vers Dieu, il se servira de l'expression *φύγη μόνου πρὸς μόνον*, en laissant à l'âme humaine son existence indépendante en face de la Divinité à l'image de laquelle elle est faite. Pas plus qu'il n'y a chez lui *procession* de Dieu au monde, il n'y a, à proprement parler, *conversion* de l'âme vers Dieu et retour à l'Unité originelle. Il a limité, en somme, ses emprunts au système de Plotin, à la théorie des hypostases, ce qui prouve que pour lui la philosophie néo-platonicienne a été surtout un moyen de compléter et d'enrichir son propre système, et non pas une nouvelle doctrine à laquelle il se serait rallié sur le tard.

TROISIÈME PARTIE

EXAMEN DE LA PHILOSOPHIE
DE BERKELEY

Un système de philosophie, comme une œuvre d'art, est représentatif à plusieurs points de vue. Il l'est d'un pays et d'un temps ; il l'est aussi de l'esprit qui l'a créé. A tous ces points de vue, il possède une valeur objective. Au terme de notre étude, une triple question se pose donc à nous : en quoi Berkeley est-il de son pays ? En quoi est-il de son temps ? En quoi sa philosophie exprime-t-elle sa personnalité ?

Ces trois questions, à vrai dire, se séparent malaisément. On ne peut déterminer la mesure dans laquelle un écrivain appartient à son époque et à son pays, sans mettre en relief les caractères par lesquels il en diffère, et par conséquent la mesure dans laquelle il est original. C'est donc en recherchant ce qu'un philosophe doit à son pays et à son temps qu'on achèvera de dégager sa personnalité originale. Mais d'autre part, l'individu est représentatif de son pays et de son temps en fonction même de son individualité. Il participe aux idées, aux sentiments, aux passions, aux préjugés de son époque, dans la mesure où son tempérament original le rend propre à sympathiser avec celle-ci. Avant de déterminer en quoi Berkeley est de son temps et de son pays, il y a lieu de caractériser, autant qu'il est possible, la nature propre de son âme et la disposition particulière de son esprit.

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME ET L'ÉCRIVAIN

§ 1. — *Le caractère de Berkeley.*

Un système de philosophie n'est jamais une œuvre impersonnelle. En philosophie comme en art, l'originalité est requise : le système, comme le chef-d'œuvre, exprime la personnalité de son auteur. C'est ce qu'ont toujours reconnu, je pense, les historiens de la philosophie, et c'est sans doute pour cette raison qu'ils font généralement précéder de la biographie du philosophe l'exposé de ses doctrines. Mais ce qui peut paraître assez singulier, c'est qu'après avoir affirmé la relation nécessaire de l'œuvre avec l'homme, ils se désintéressent complètement de ce dernier, en sorte que les biographies jugées par eux si nécessaires font presque toujours l'effet d'un hors-d'œuvre sans rapport avec le sujet.

À la vérité, les détails de la biographie d'un philosophe ne sont pas d'un grand secours pour la connaissance de son système. Le développement de notre pensée obéit à une logique interne indépendante des événements extérieurs, et notre vie intérieure, dont la connaissance serait si précieuse, échappe aux regards d'autrui et se dérobe aux investigations des biographes. Ce qu'il nous importe surtout de connaître ce n'est donc ni les collèges où notre philosophe a fait ses études, ni les voyages qu'il put entreprendre, ni les emplois qu'il put exercer, ni sa parenté, ni ses alliances, ni les mille circonstances accidentelles de sa vie, car ce sont faits que nous voyons du dehors, quand il nous faudrait les voir du dedans. Ses lectures, ses expériences, ses admirations, l'impression produite continuellement en lui par le

spectacle du monde, seraient pour nous d'un tout autre intérêt, mais ces faits internes constituent la trame dont le biographe ne voit jamais que l'envers. D'une manière générale, donc, une biographie ne nous intéresse que dans la mesure où elle nous révèle une âme. De la disposition originelle de la volonté dépendent en premier lieu le genre de curiosité propre à chacun, et par conséquent la nature des découvertes qu'il est prédestiné à faire, en second lieu sa réaction intellectuelle ou sentimentale à l'égard du monde, et par conséquent la manière dont il se représente celui-ci. En d'autres termes, le tempérament du penseur prédétermine tout à la fois les *intuitions*, qui sont le point de départ du système, et les *analyses* ou les *hypotheses* qui en rendent possible la construction d'ensemble ¹. Or la vie intérieure d'un être nous demeurant dans son ensemble inconnue, le système nous est d'un plus grand secours pour connaître l'âme d'un philosophe que l'âme pour connaître le système.

On peut cependant, en certains cas, posséder une vue assez précise et complète du caractère d'un penseur et voir ce caractère se réfléchir dans le système lui-même. C'est ce qui apparaît plus clairement chez les moralistes, parce que la morale d'un philosophe a nécessairement du rapport avec son caractère. Ce que nous savons de la vie d'un Spinoza, d'un Kant, d'un Schopenhauer, nous aide à comprendre comment ils ont pu écrire l'*Ethique*, la *Critique de la raison pratique* ou le *Monde comme volonté*. C'est ce qui apparaît également chez une âme sincère et candide où les démarches de l'esprit expriment plus complètement les mouvements de la volonté. Et c'est le cas de Berkeley.

Philosophe, il est à la fois empiriste et idéaliste. Il s'en tient aux données des sens et il nie l'existence de la matière,

1. *Le rêve d'un métaphysicien*, p. 13. (Paris, 1906.)

L'étude psychologique de la vision le conduit aux vues métaphysiques les plus hardies. Il se place sur le terrain des faits et aboutit au mysticisme. Ce contraste se manifeste dès son premier ouvrage où les formules sensualistes les plus nettes coexistent avec le volontarisme le plus accusé et la négation la plus résolue de l'existence de la matière. Il persiste jusqu'au dernier, qui débute par l'exposé des propriétés de l'eau de goudron et se termine par celui de la doctrine des hypostases.

Tel nous apparaît Berkeley dans ses ouvrages, tel sa biographie nous le révèle.

Ce qui frappe chez lui dès l'abord, c'est son esprit positif et pratique. La création même de son œuvre ne se sépare pas, dans sa pensée, des effets bienfaisants qu'elle est destinée à produire. Son dessein de ruiner le scepticisme et l'athéisme, son essai sur les moyens de prévenir la ruine de la Grande-Bretagne, dénotent la même disposition à l'action, caractéristique de sa race. Qu'il entreprenne de fonder aux Bermudes un collège destiné à la formation des missionnaires, et dans ce dessein abandonne son pays avec l'espoir de régénérer l'humanité par la diffusion de la science et de la doctrine chrétienne, ou qu'il mène campagne en faveur de l'eau de goudron en qui il imagine résider la panacée universelle, il est animé de la même ardeur généreuse, possédé du même enthousiasme, pareillement sujet aux illusions d'une belle âme. La tolérance et la charité dont il fit preuve dans son épiscopat nous montrent qu'il existait un accord profond entre sa doctrine et sa conduite, et cet accord même est une nouvelle révélation de l'admirable simplicité de son âme exempte des calculs de l'égoïsme comme de ceux de la vanité. Son esprit et son cœur étaient d'une même coulée, également sincères, ardents, généreux, s'ouvrant avec la même candeur aux beautés de la nature, à la sympathie des autres hommes, aux inspirations mystiques.

La tournure d'esprit propre à Berkeley apparaît déjà dans

les qualités littéraires de son œuvre : sa langue, d'une allure si aisée et d'un tour si naturel que sa parfaite clarté semble être la manifestation extérieure de l'absolue sincérité de la pensée qu'elle exprime, traduit parfois une fraîcheur de sentiment, une spontanéité d'enthousiasme, qui nous élèvent avec lui, d'un vol soutenu, à des hauteurs modérées, dans un air singulièrement pur. « Supposez qu'un homme qui a été continuellement aveugle apprenne de son guide qu'après avoir avancé d'un certain nombre de pas, il se trouvera sur le bord d'un précipice ou arrêté par un mur, ne le jugera-t-il pas admirable et surprenant ? Il ne peut concevoir comment il est possible à des mortels de former des prédictions comme celles-ci qui lui semblent aussi étranges et inexplicables qu'aux autres les prophéties. Ceux-là même qui jouissent des bienfaits de la vue (quoique la familiarité de la chose la leur rende moins sensible) peuvent y trouver une cause suffisante d'admiration. L'art et l'arrangement merveilleux avec lesquels elle est adaptée aux fins qui lui sont apparemment assignées ; la vaste étendue, le nombre et la variété des objets qui sont à la fois, avec tant d'aisance, de rapidité et de plaisir, suggérés par elle, — toutes ces choses donnent matière à une ample et agréable spéculation et peuvent même, si aucune chose le peut, nous fournir par analogie quelque pressentiment de choses qui sont en dehors des possibilités de compréhension et de découverte de notre présent état ¹. »

Ce génie candide est cependant capable de déployer dans la discussion une habileté merveilleuse. Il puise sa force dans l'ardeur de sa conviction, dans la sincérité de sa croyance, dans le désir qu'il a de convaincre ses adversaires au point de vue desquels il se place avec une souplesse où Maxime David voit très justement une ruse de sa ferveur ².

1. *Theory of vision*, § 148.

2. *Berkeley*, p. 15.

« Celui qui veut en amener un autre à son opinion, lit-on dans le *Commonplace Book*, doit paraître, d'abord s'accorder avec lui et lui complaire en se pliant à sa façon de penser (*and humour him in his own way of talking*). Dès mon enfance, j'avais une extraordinaire propension à en user ainsi ¹. » Quand il entreprit de fonder aux Bermudes un collège de missionnaires, son talent de persuasion fut assez fort pour que la Chambre des communes votât, presque à l'unanimité, un crédit de vingt mille livres sterling en faveur d'un projet que beaucoup de bons esprits eussent pu considérer comme chimérique. Et tel fut l'homme, telle est l'œuvre. Les dialogues entre *Hylas et Philonous* nous offrent un admirable exemple de sa puissance persuasive et de l'art avec lequel il entre dans la pensée de l'adversaire pour en démontrer en fin de compte le vide ou l'absurdité.

Cette même simplicité d'âme qui, jointe à une rare lucidité d'intelligence, fait que l'écrivain emploie à l'expression des plus hautes vérités philosophiques, avec une aisance et une clarté sans égales, le langage de la conversation courante, apparaît aussi dans l'insouciance complète de l'homme à l'égard de la renommée, dans sa modestie à l'égard de ses découvertes. « Je ne m'étonne pas, écrit-il dans son journal philosophique, de la sagacité dont je fais preuve en découvrant la vérité, évidente bien que surprenante : je m'étonne bien plutôt de la stupide inadvertance qui m'a empêché de la découvrir auparavant ². » Sa totale absence de vanité résulte d'une ouverture de cœur qui le porte à ne sentir de sa propre découverte que la beauté des perspectives aperçues et le bienfait qui en résultera pour le genre humain.

Ces qualités essentielles se retrouvent également dans ce que nous appelons l'attitude intellectuelle du philosophe.

1. *Cpl. B.*, p. 92.

2. *Ibid.*, p. 80.

§ 2. — *L'attitude intellectuelle.*

De l'attitude qu'un philosophe adopte vis-à-vis du monde dépend la conception qu'il s'en fait. Chez Berkeley, l'attitude intellectuelle est toute naïve, et volontairement telle. La candeur qui nous apparaît comme un des traits dominants de son caractère constitue aussi l'une des qualités de son esprit. Il prend les choses très simplement. Il se demande comment un homme existant seul dans le monde, libre de toutes les abstractions du langage, appréhenderait le réel, qu'il envisagerait face à face, sans user ou abuser des symboles verbaux¹ ; comment un aveugle-né qui viendrait à recouvrer la vue se représenterait l'univers visuel². Et comme son point de vue est essentiellement psychologique, son effort est de retrouver les données immédiates de la conscience, données immédiates de la vue d'abord, dans la *Nouvelle théorie de la vision*, données immédiates de la perception ensuite, dans les *Principes de la connaissance humaine* et dans les *Dialogues d'Hylas et Philonoüs*, données immédiates de l'activité consciente enfin lorsqu'il identifie le sujet connaissant et la volonté. Par une conséquence naturelle, il a horreur des abstractions. Il reproche aux philosophes d'avoir rendu obscures des choses faciles et compliqué des choses simples³. Ainsi les difficultés relatives au libre arbitre viennent de ce qu'on abstrait la volonté du jugement : il faut en appeler des philosophes au sens commun qui, lui, s'en tient au fait concret⁴. Il ne faut point se payer de mots : tous les termes dont on se sert doivent répondre à une expérience réelle. (Schoenhauer dira plus tard que le concept n'a de valeur qu'au-

1. *Commonplace Book*, p. 28 et 29 « ... a man put in the world without company... » — « This a non-sensical proposition and such as the solitary man would never think on... »

2. *Theory of vision*, § 92.

3. *Alciphron*, VII, § 18 (t. II, p. 352 in fine).

4. *Theory of vision vindicated*, § 17.

tant qu'il suppose l'intuition, de même que le papier monnaie doit être garanti par la monnaie d'or et d'argent). Il faut prendre le réel tel qu'il s'offre à nous, dans sa pureté originelle, dans sa multiplicité indivise qui est plus simple que les éléments fictifs en lesquels notre raison le décompose. De là l'insistance avec laquelle il dénonce les artifices de l'abstraction. L'existence n'est rien, abstraite du *percipi* ou du *percipere et velle*. C'est se contredire et se payer de mots que d'admettre « une notion d'entité ou d'existence » abstraite de l'esprit et de l'idée, du percevoir et de l'être perçu ¹. La matière n'est rien, abstraite des qualités sensibles qui ne sont rien elles-mêmes, abstraites de l'esprit. C'est une abstraction que de séparer l'existence d'une idée du fait qu'elle est perçue ². Les qualités premières ne sont rien, abstraites des qualités secondes. Les qualités secondes ne sont rien, abstraites de la sensation affective. Les qualités premières sont inséparablement unies aux autres qualités sensibles, et ne peuvent, même par la pensée, être abstraites de celles-ci ³. La force (*vis, conatus, nisus, sollicitatio gravitationis*) n'est rien, abstraction faite du mouvement perçu ou de la sensation de pesanteur éprouvée. La gravitation est une qualité occulte, une abstraction ⁴. C'est encore une abstraction que de séparer le temps de la succession des idées dans l'esprit ⁵, ou le jugement de la volonté, quand on discute sur l'existence du libre arbitre ⁶. La grâce ne doit pas être séparée de Dieu qui en est l'auteur, de l'homme qui en est le sujet, de la piété et de la vertu qui en sont les effets ⁷.

Et précisément parce qu'il tendait à retrouver, en rejetant les abstractions et les symboles verbaux, les données immé-

1. *Principles*, § 81.

2. *Ibid.*, 5 Cf. § 6, *in fine*.

3. *Hylas et Philonoiüs*, III, t. I p. 403.

4. *De motu*, § 3, 24, 31, 39, 40.

5. *Princ.*, § 97, 98, et note 1, p. 312.

6. *Alciphron*, VII, 7 [10].

7. *Ibid.*, VII, 18.

diates de la conscience, Berkeley n'a pas fait rentrer la volonté dans la représentation, il n'a pas tenté de se faire un concept de l'activité interne. Il a pris celle-ci telle qu'elle est, et l'a saisie dans ce qu'elle a d'irréductible. Il a eu la claire intuition de l'activité consciente, soit comme pensée, soit comme volition. Il a mis le premier en relief le caractère original de la volonté, non pas seulement comme irréductible à l'entendement (d'autres philosophes l'avaient fait), mais comme incommensurable à l'entendement, ou en d'autres termes comme absolument irreprésentable. Et sur ce point, il devançait si bien son siècle que sa véritable pensée n'a pas été comprise, et qu'il a fallu la philosophie de Schopenhauer avec la critique kantienne qu'elle suppose avant elle, pour que fût enfin saisie toute l'originalité de sa doctrine.

Une autre conséquence de son attitude intellectuelle est que Berkeley conçoit toujours la pensée comme une pensée vivante. Prenant la pensée plutôt comme un fait de conscience que comme un objet, comme vie vécue que comme concept, il a un sentiment très vif de l'activité de l'esprit. Henri Bergson dira plus tard que la vie vécue ne peut être traduite que d'une manière symbolique, nos concepts ne réussissant jamais à l'exprimer d'une manière adéquate. Pour Berkeley la vérité est chose *vécue* plutôt que *représentée* : elle ne peut être saisie que par intuition, à la suite d'un effort personnel. Il faut, dit-il, pour comprendre sa philosophie se délier des mots, prendre candidement l'ensemble de sa pensée, non ses expressions ¹.

De cette conception d'une vérité chose vécue plutôt que chose représentée dérive ce qu'on pourrait appeler le pragmatisme de Berkeley. L'expérience vécue a pour lui la plus grande importance. Nous ne devons pas hésiter à accepter le christianisme, puisque les motifs qui nous déterminent à

1. *A new theory of vision*, § 120. *Principles*, introd., § 25. *Lettre à Johnson*, t. II, p. 18, ligne 11. *Commonplace Book*, p. 40. *De motu*, § 45.

y croire sont identiques à ceux qui nous font admettre comme vrais les récits des historiens. Les mystères de la religion ne doivent pas nous détourner de nos croyances, puisque nous croyons aux mathématiques, malgré les notions incompréhensibles auxquelles elles font appel ¹.

Sa prétention de rester d'accord avec le sens commun a pu surprendre. Au fond, elle est extrêmement légitime : 1° parce que le sens commun prend comme lui les choses très simplement, telles que l'expérience immédiate les lui offre, et préfère le fait concret aux abstractions ; 2° parce qu'il forme ses opinions sous la pression même du réel, pour les besoins de l'action, et que la vérité est vécue plutôt que représentée. Mais ce que le sens commun affirme spontanément, Berkeley l'affirme par un détour, c'est-à-dire à la suite d'un examen psychologique : il ne s'éloigne ainsi du sens commun que pour y revenir d'une manière réfléchie et consciente ². La thèse la plus paradoxale de sa philosophie en offre une preuve éclatante : si la matière n'est que notre perception, la connaissance que nous en avons n'est plus relative, mais absolue, nos états de conscience nous étant connus nécessairement d'une manière parfaite. Or c'est là le point de vue du sens commun pour qui les qualités sensibles ont une réalité objective. Mais par là, le sens commun ne peut entendre qu'une réalité consistant dans la perception, puisqu'en fait, lorsque je dis que la matière existe objectivement, je veux dire que je la perçois et ne peux vouloir dire autre chose. La preuve en est que le sens commun prouve l'existence d'une chose par le fait même de sa perception ³. Ainsi la critique de Berkeley consiste dans l'analyse psychologique de la croyance commune dont elle ne s'écarte que pour la justifier en fin de compte.

L'évolution de la doctrine devient très claire dès lors qu'on

1 *Alciphron*, VI, 3.

2 *Dialogues*, III, *in fine*.

3 *Ibid.*, III, t. I, p. 451. Cf. t. I, p. 463.

se rend compte de l'attitude intellectuelle du philosophe, attitude qui demeure toujours la même, mais qui s'applique à des objets de plus en plus nombreux, en débutant par les plus aisés à découvrir. D'abord son regard se tourne vers l'extérieur (sensualisme), puis vers l'intérieur (immatérialisme, spiritualisme, volontarisme), puis vers les vérités les plus hautes (mysticisme). Ainsi il est empiriste, mais son empirisme n'est pas un pur sensualisme. Il a un sentiment très vif de l'activité consciente. Plus le psychologue attache d'importance aux sens, plus il doit, la sensation étant passive en nous, prendre une conscience nette de son activité interne, de sa volonté que le monde sensible arrête de toutes parts. Il devait donc être très frappé du caractère original de la volonté ¹. Son mysticisme vient également de ce qu'il envisage toutes choses avec la même candeur. Il accepte naïvement le divin qu'il sent en lui. Il saisit l'activité de la vie universelle dans son unité en se refusant à abstraire et à séparer ce qui est uni en fait. Il affirme sans hésitation la vérité qu'il sent vivante en lui. Son amour sincère de la nature, son désir de prosélytisme religieux, sa volonté d'exercer une action morale bienfaisante, toutes ses puissances d'enthousiasme et d'ardeur généreuse, se retrouvent dans son intuition mystique de l'unité du monde et de l'unité divine.

1. C'est précisément pour ce motif que les formules les plus nettement sensualistes et les plus nettement volontaristes coexistent dans le *Commonplace Book*.

CHAPITRE II

EN QUOI BERKELEY EST-IL DE SON PAYS ?

§ 1. — *Empirisme et psychologie. Comparaison avec Leibniz.*

Le tempérament philosophique de Berkeley, défini par son attitude intellectuelle originale, s'accordait avec les tendances essentielles du tempérament anglais. L'énergie naturelle au peuple anglais, son amour de l'indépendance, avec le respect de la liberté individuelle qui en est la suite, son sens positif, sa puissance de sympathie très réelle sous une froideur apparente, ont fait de la littérature anglaise une littérature individualiste et de la philosophie anglaise une psychologie. Eloigné des abstractions, peu sensible aux nuances subtiles, épris de faits faciles à constater, il aime à illustrer ses théories générales par des exemples concrets empruntés à la vie courante. Tous les philosophes anglais sont des psychologues, et ils le demeurent même lorsqu'ils prétendent fonder la morale ou faire la critique de la connaissance. Un Kant se demandera comment la science est possible, comment il se fait que notre connaissance soit objective, que les lois mathématiques nécessaires s'appliquent à un monde sensible contingent, que le raisonnement *a priori* puisse avoir sa place en physique aussi bien que l'expérience, et il prétendra résoudre le problème en distinguant la matière *a posteriori* de la connaissance d'avec sa forme *a priori* sans laquelle on ne pourrait la penser ou, en d'autres termes, la connaître comme *objet*. Sa méthode d'analyse métaphysique exclut toute psychologie. Sans observer l'esprit humain, il vise à en déterminer la structure intime, et cette tentative est l'expression très nette du tempérament philosophique allemand, amoureux de cons-

tructions abstraites, puissamment organisées sans doute, mais dont les fondements reposent à peine sur l'expérience et d'où tout sentiment de la vie réelle est exclu. Lorsqu'un philosophe anglais s'efforce de marquer les limites de la connaissance humaine, la question chez lui se pose tout différemment. Quelles sont, se demande Herbert Spencer, les idées dernières de la science ? Quelles sont *en fait* les limites de notre pensée et de notre imagination ? Lorsque nous pensons et que nous raisonnons, que se passe-t-il exactement en nous ¹ ? Et Hume sur ce point ne procède pas autrement. En fait, dit-il, je ne saisis aucune connexion nécessaire entre l'antécédent qu'on appelle la cause, et le conséquent qu'on appelle l'effet. J'ai beau varier les conditions de l'expérience, que je considère le mouvement d'un corps consécutif à un choc, ou le mouvement de mon corps consécutif à ma volition, je ne découvrirai jamais l'effet par le seul examen de la cause ². Sa critique est donc au fond une pure analyse psychologique.

Berkeley, lui aussi, est essentiellement psychologue. C'est l'observation interne qui lui fournit les éléments constitutifs de son système, sa notion de l'être qui consiste dans le percevoir ou l'être perçu, sa notion de la cause extérieure qui est analogue à la volonté que nous sentons en nous. Son point de départ, la critique des idées abstraites, est une théorie psychologique. Psychologue, Berkeley ne voit dans le concept que le fait de conscience, donc une image. Son empirisme et son sensualisme dérivent de la même disposition à tout considérer comme un objet de l'observation interne. Son essai sur la vision est une analyse psychologique. Sa critique de l'idée de matière fait également appel à l'observation interne. Elle atteste une tendance à ne voir dans le

1. *Premiers principes*, 1^{re} partie, ch. III, Idées dernières de la science.

2. David Hume, *Essais philosophiques*, VII^e essai, *Traité de la nature humaine*, I, III^e P., s. 2, p. 118-119 de la traduction Renouvier et Pillon.

monde extérieur que le fait de conscience, seule donnée immédiate de la perception. En fait, qu'est-ce qu'un objet matériel ? Un ensemble de sensations, et rien de plus. Ma perception ne m'offre rien d'autre, et comment pourrait-elle m'offrir autre chose ? Sa critique de la cause physique est également fondée sur l'observation interne. En fait, toute perception est passive : le mouvement perçu n'est qu'une série de faits de conscience, de perceptions, donc au total un état passif.

De cet empirisme même, de cette tendance à n'envisager l'idée que comme fait de conscience procède aussi sa théorie des mathématiques et de l'espace. Tout ce qui est étendu est résistant ou coloré, et réciproquement. On ne peut donc imaginer un point inétendu. Le point est un *minimum visibile*. La ligne, à son tour, est composée de *minima visibilia*, en nombres déterminés, de sorte qu'une ligne ne peut être divisée en parties égales que si le nombre des points qui la composent est pair. L'espace géométrique enfin, l'espace abstrait, n'existe pas : il n'y a d'autre espace en effet que l'espace perçu, inséparable de la couleur et de la résistance. Et comme il existe un *minimum visibile* et un *minimum tangibile* au delà desquels nos sens ne peuvent rien percevoir, l'espace perçu ne saurait être divisible à l'infini. ¹ Berkeley considère donc les figures mathématiques et l'espace comme de simples perceptions, ce qui revient à dire qu'il les envisage non en mathématicien, mais en homme pour qui la psychologie seule existe. Sa théorie des mathématiques est ainsi la conséquence logique de son point de vue exclusivement psychologique.

Psychologue et empiriste, Berkeley demeure donc dans la tradition de son pays, et ses analyses possèdent les qualités de précision et de solidité, qui constituent l'un des mérites les moins contestables de la psychologie des philosophes ou

1. *Essai sur la vision*, § 54, 80-86. *Traité*, § 123-132.

des écrivains anglais. Poète comme Shakespeare ou comme Tennyson, historien comme Macaulay, romancier comme Dickens, Thackeray, Wells ou Rudyard Kipling, l'Anglais a le sens et le don de l'observation intérieure, le penchant à se replier sur lui-même pour prendre conscience de ses émotions et l'art de saisir sur le vif l'individualité des autres.

Cet empirisme, et avec lui cette sûreté psychologique, née d'un profond sentiment de la vie individuelle, apparaissent plus nettement caractéristiques du tempérament anglais, quand on compare l'optimisme de Berkeley avec celui de Leibniz. Pour Berkeley comme pour Leibniz, toute la nature est imprégnée de finalité. « Toutes choses sont faites pour le bien suprême, toutes tendent à cette fin, et nous pouvons dire que nous expliquons une chose, quand nous montrons qu'ainsi tout est au mieux¹. » Et ce n'est pas là une formule accidentelle, mais l'expression profonde de ce qui constitue la pensée maîtresse du système. Dieu créant à chaque instant le monde, le créant librement, le créant en vue du bien de l'homme, il était impossible que tout ne fût pas pour le mieux dans le meilleur des mondes.

La ressemblance des formules ne peut cependant faire illusion sur la différence des esprits. Leibniz procède *a priori* en partant des attributs de Dieu qu'il considère dans leur ensemble. Dieu est absolument parfait en puissance, en sagesse et en bonté. Comme tel, il conçoit tous les possibles, a le pouvoir de les réaliser tous et veut nécessairement le meilleur. Entre tous les mondes possibles, il a donc choisi le plus parfait en ayant égard tout à la fois à la simplicité des moyens et à la richesse des effets². Berkeley procède *a posteriori*. Parti de l'analyse des conditions de la vision, il s'élève peu à peu à la conception de l'harmonie universelle³.

1. *Siris*, § 260.

2. *Discours de métaphysique*, § 1 à 7 (éd. Lestienne, p. 25 à 35).

3. Voir ci-dessus, ch. vi, 2^e sect., § 1.

D'autre part, l'harmonie universelle résulte chez Berkeley d'une action et réaction perpétuelles des êtres les uns sur les autres par l'intermédiaire de Dieu qui les unit. Chez lui, comme chez Leibniz, Dieu est donc le principe de l'accord qui se manifeste entre les êtres créés. La différence est que chez Berkeley cet accord se crée pour ainsi dire à nouveau à tous les instants, tandis que chez Leibniz il résulte d'une harmonie préétablie de toute éternité. Dans le système de Leibniz, « Dieu tournant pour ainsi dire de tous côtés et de toutes les façons le système général des phénomènes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire, et regardant toutes les faces du monde de toutes les manières possibles, puisqu'il n'y a point de rapport qui échappe à son omniscience, le résultat de chaque vue de l'univers comme regardé d'un certain endroit, est une substance qui exprime l'univers conformément à cette vue, si Dieu trouve bon de rendre sa pensée effective et de produire cette substance.¹ » Or la notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui lui peut jamais arriver, et en considérant cette notion on y peut lire tout ce qui se pourra véritablement énoncer d'elle. Ainsi « Dieu voyant la notion individuelle d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui, comme par exemple qu'il vaincrait Darius et Porus, jusques à y connaître *a priori* (et non par expérience) s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons savoir que par l'histoire² ». Il en résulte que les substances n'agissent pas les unes sur les autres, mais Dieu les a créées telles que leurs perceptions se répondent, en sorte que chacune d'elles bien qu'elle n'obéisse qu'à sa propre loi interne de développement, se trouve néanmoins en accord avec toutes les autres — « par une parfaite *spontanéité* à l'égard d'elle-

1. *Discours de métaphysique*, § 14 (éd. Lestienne, p. 47).

2. *Ibid.*, § 8, p. 36.

même et pourtant avec une parfaite *conformité* aux choses de dehors » ¹.

La doctrine des signes joue donc un rôle analogue à celui de l'harmonie préétablie dans le système de Leibniz. Seulement le système de Berkeley quoique inférieur en complexité et en étendue, possède une souplesse plus grande, parce que l'action de la Divinité, demeurant libre comme celle des esprits finis eux-mêmes, les différents éléments de l'univers, liés par une solidarité de tous les instants, forment un ensemble vivant, tandis que celui de Leibniz transforme le monde en un immense mécanisme, d'ailleurs supérieurement monté et d'une incomparable puissance, en réduisant chaque monade à un développement automatique réglé comme un mouvement d'horlogerie. La différence entre l'esprit anglais et l'esprit allemand éclate ici : d'un côté, l'individualisme, le sentiment très net de la vie en ce qu'elle a de spontané et d'original ; de l'autre, une organisation supérieure, mais d'où la vie est exclue.

§ 2. — *L'associationnisme : Stuart Mill.*

La philosophie anglaise est associationniste ou évolutionniste, aussi naturellement qu'elle est empiriste. Elle prend les choses telles que l'expérience les lui offre, s'efforce, pour les comprendre, de les décomposer en leurs éléments simples, et est ainsi amenée à rechercher comment elles sont arrivées à leur complexité présente, qu'elle explique par l'association des éléments simples que l'analyse révèle en elles, ou par la transformation qu'elles ont subie, au cours du temps, du fait même de cette association. Empiriste et associationniste, la philosophie de Berkeley est, tout autant que celles de Bacon, de Locke ou de Spencer, un produit naturel du sol anglais. Mais ni son empirisme ne la détourne de la mé-

1. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, § 12-15. *Monadologie*, § 78 et suivants.

taphysique, ni le rôle qu'y joue l'association des idées ne l'assimile aux philosophies associationnistes dont Stuart Mill est le plus éminent représentant.

a) *Conception de la matière.*

Selon Stuart Mill, les conditions dans lesquelles nous arrivons à former l'idée d'une substance matérielle sont les suivantes : 1° Nos sensations peuvent s'associer, et la loi d'association peut donner aux combinaisons artificielles ainsi formées l'apparence de faits ultimes. 2° Nous sommes capables d'expectation, c'est-à-dire que nous considérons comme encore possibles les sensations qui ont été actuelles. 3° Ces possibilités de sensations sont permanentes, les mêmes pour les autres hommes que pour nous. 4° Nous regardons ces possibilités supposées comme les causes (antécédents constants) des sensations réelles. 5° Chaque sensation en elle-même étant différente de sa cause présumée, nous supposons que toutes les sensations sont différentes de cette cause permanente. 6° Cette cause permanente est extérieure à nous, par rapport aux sensations actuelles qui n'existent qu'où nous sommes¹. Dans l'ensemble, tout se réduit à la pure existence des sensations, et à l'ordre dans lequel elles se présentent².

Au phénoménisme de Stuart Mill, Berkeley échappe par une métaphysique de la volonté, et, à cet égard, Mill semble s'être mépris sur la véritable pensée de son prédécesseur.

Berkeley, d'après lui, entend par idée : 1° des sensations et des possibilités permanentes de sensations ; 2° des objets de perception indépendants, existant en dehors de l'esprit individuel qui les perçoit et demeurant placés comme en dépôt dans l'esprit divin. Cette deuxième conception cons-

1. St. Mill., *An examination of sir William Hamilton's philosophy*, ch. xi.

2. *Ibid.*, p. 257. « The whole variety of the facts of nature, as we know it, is given in the mere existence of our sensations and in the laws or order of their occurrence. »

tituerait là partie illogique du système. L'erreur de Stuart Mill est de s'être fait une conception fautive de ces possibilités de sensations et de ces objets de perception de l'intelligence divine. Pour un philosophe aussi ennemi de l'abstraction que Berkeley, les possibilités de sensations n'existent pas : toute possibilité est un pouvoir, et le pouvoir ne se sépare pas de la volition ou de la volonté : un pouvoir qui n'est pas celui de l'être qui veut n'est qu'une abstraction¹. D'autre part, l'objet de la perception divine, entendu comme le fait Stuart Mill, est également irréel : car l'objet de la perception est un état passif de l'âme, et il n'y a rien de passif en Dieu. Les archétypes des choses existant dans l'esprit divin sont des pensées actives, des pouvoirs, et c'est ainsi qu'ils peuvent constituer des possibilités permanentes de sensations, bien différentes des abstractions imaginées par Stuart Mill. La possibilité résulte ainsi de la réalité actuelle de Dieu, toujours prêt à nous fournir nos sensations suivant les lois de la nature qui sont l'expression de ses desseins.

Cette première méconnaissance de la pensée de Berkeley en entraîne une autre.

Stuart Mill reproche à Berkeley d'avoir méconnu la distinction qui existe entre l'identité numérique et l'identité spécifique ou ressemblance. « Il suppose que l'objet réel d'une perception sensible, bien que ce ne soit, d'après son propre aveu, qu'un groupe de sensations, et que son existence soit suspendue en ce qui nous concerne quand nous cessons de le percevoir, reparait exactement le même la fois suivante que nous venons à le percevoir encore, et puisqu'il est le même, il faut qu'il ait continué d'exister dans un autre esprit. Berkeley ne voit pas clairement que les sensations que j'ai aujourd'hui ne sont pas les mêmes que celles que j'ai eues hier, lesquelles sont passées et ne reviendront plus, mais

1. L'argument de Berkeley présuppose ou pose la réalité de la substance spirituelle qui s'identifie avec la volonté, — l'acte de percevoir ou de vouloir.

qu'elles leur sont exactement semblables et que ce qui a continué d'exister n'est qu'une possibilité d'éprouver des sensations, ou, en d'autres termes, une loi constante de la nature d'après laquelle des sensations semblables pourraient et devraient revenir, après laps de temps, dans des conditions semblables¹. »

A l'objection de Stuart Mill Berkeley a répondu par avance, en ce sens du moins que sa doctrine fournit tous les éléments de la réponse. Le mot « même » peut être pris dans son acception vulgaire, comme synonyme de *semblable*. Il peut être également pris dans son sens propre comme synonyme d'*identique* (*one and the same*). « Supposons plusieurs hommes réunis, tous doués des mêmes facultés, et par conséquent affectés de la même manière par leurs sens, il se peut que quelques-uns, faisant attention à la ressemblance de ce qui a été perçu l'appellent la *même* chose, tandis que d'autres, faisant attention à la diversité des personnes qui ont perçu emploieront de préférence l'expression de choses *différentes*. Mais qui ne voit que la discussion roule sur un mot²? N'est-il pas de même évident que des perceptions semblables éprouvées à différents moments du temps par le même individu peuvent également être considérées comme un même objet, en raison même de leurs ressemblances? On peut dire d'ailleurs que les hommes perçoivent les mêmes choses en rapportant leurs perceptions à un archétype extérieur aux intelligences finies, mais existant dans l'intelligence divine, ce qui suffit pour ce qu'exige l'identité³. » Or si l'on songe que les idées divines sont essentiellement actives, on en déduira facilement que le jugement d'identité du sujet percevant est juste dans la mesure même où la *similitude* de la perception procède de l'*identité* de la cause. Je puis dire que je perçois tous les jours le même soleil parce que la ressemblance de mes perceptions suc-

1. Article sur Berkeley, dans la *Revue philosophique*, 1876, t. I.

2. *Hylas et Philonous*, III, t. I, p. 466-467.

3. *Ibid.*, t. I, p. 468.

cessives de l'astre répond à une même intention divine. Et tous les hommes peuvent dire également qu'ils perçoivent le même soleil, parce que leurs perceptions semblables répondant à un même acte de Dieu, à une même pensée, à une même intention, leur jugement d'identité a lui-même pour fondement l'identité d'une cause finale.

b) *L'esprit.*

En essayant de définir l'esprit comme une association d'états de conscience et une possibilité permanente d'autres états, Stuart Mill s'est mis dans l'impossibilité de tenir compte des faits de mémoire envisagés dans ce qu'ils ont d'absolument original. Il a eu lui-même un sentiment très vif de cette difficulté, et avec sa franchise habituelle, il le reconnaît sans détours. Nous sommes capables de souvenir et de prévision, dit-il en substance ; en d'autres termes, nous pensons que nous avons eu ou que nous aurons les sensations remémorées ou attendues. Nous avons la croyance que ces sensations ont fait jadis ou feront plus tard partie de la même série d'états, du même courant de conscience, dont la partie actuelle comprend leur attente et leur souvenir. Si donc nous parlons de l'esprit comme d'une série de sentiments (*feelings*), nous sommes obligés de compléter notre définition en l'appelant une série de sentiments qui est consciente d'elle-même comme passée ou future, et nous sommes réduits à l'alternative de croire que l'esprit (*mind*) ou moi (*égo*) est quelque chose de différent d'une série d'états de conscience (*feelings*) et de possibilités de ceux-ci — ou d'accepter le paradoxe que quelque chose qui, par hypothèse, n'est qu'une série d'états de conscience peut s'observer soi-même comme une série¹.

A la conception de Stuart Mill, Bergson a opposé sa théorie de la durée pure qui met en relief le caractère absolu-

1. *An examination*, ch. XII, p. 248.

ment original du temps, et avec lui, la vraie nature du souvenir. La philosophie de Berkeley, par quelques aperçus fugitifs sur la durée, semblerait avoir pu se prêter occasionnellement à un développement dans le même sens. Le temps et l'espace ne sont pas homogènes, quoiqu'on leur applique également les termes de plus grand et de plus petit, et d'après, de proche et d'éloigné¹. La succession semble être une idée simple qui est incluse dans les idées d'extension, de mouvement, de temps et de nombre qui, elles, sont des idées complexes². Le temps n'est rien séparé de la succession des idées dans l'esprit. A vouloir l'en séparer pour s'en former l'idée abstraite d'un temps coulant uniformément et auquel participent tous les êtres, on se trouve pris dans d'inextricables difficultés³. Le temps est une sensation, donc existe seulement dans l'esprit⁴. Il est absurde de le considérer comme indéfiniment divisible, car alors nous devrions passer des parties de durée innombrables sans avoir une pensée, ou admettre que nous sommes anéantis à chaque moment⁵. C'est parce qu'on mesure le temps qu'on le juge indéfiniment divisible. Il faut distinguer un temps divisible (*duration*) et un temps qui ne l'est pas (*time*)⁵.

C'est sans doute au premier qu'il pense lorsqu'il parle de la succession expliquée par l'avant, l'après, l'intervalle et le nombre⁶ ; et si l'on se rappelle que le nombre est à ses yeux une créature de l'esprit⁷, on est naturellement tenté de conclure que Berkeley se trouvait sur la voie d'une psychologie qui aurait distingué le temps, donnée immédiate de la conscience, du temps associé à la notion d'espace.

En fait cependant Berkeley n'a jamais concentré son effort

1. *Theory of vision vindicated*, § 46.

2. *Cpl. B.*, p. 70.

3. *Principles*, § 98.

4. *Cpl. B.*, p. 59.

5. *Ibid.*, p. 58 et 59.

6. *Ibid.*, p. 58.

7. *Theory of vision*, § 109. *Principles*, § 12.

sur le problème de la durée, et par une corrélation ou une conséquence assez naturelle, il ne s'est pas longuement appesanti sur la notion d'identité. Dans son journal philosophique, il affirme que les personnes mises à part, il n'existe pas d'autre identité que la parfaite ressemblance. L'identité des substances finies doit consister en autre chose que l'existence continuée — où la relation à un temps et à un lieu déterminé de commencement d'existence, — l'existence de nos pensées, qui, en étant combinées, font toutes les substances, étant fréquemment interrompue et ayant divers commencements et fins. D'autre part, l'identité de la personne ne consiste pas dans le contenu de la conscience actuelle, car je ne suis pas la même personne que j'étais il y a un an, à moins que je ne pense à ce que je faisais alors. Et comme en dehors du contenu de la conscience, l'esprit n'est que volonté, il y a lieu de se demander si ce n'est pas dans la volonté que l'identité consiste ¹.

Cette volonté, Berkeley tend à la concevoir comme toujours semblable à elle-même, diversifiée seulement par les conditions dans lesquelles elle s'exerce et par les effets qu'elle produit, c'est-à-dire en somme par les représentations qui précèdent, accompagnent ou suivent chacun de ses actes. De ce point de vue, l'esprit est en quelque sorte un éternel présent, et à cet égard, il est fait à l'image de l'Un (*τὸ νῦν, punctum stans*). C'est pour cette raison sans doute que Berkeley regardera l'unité du moi comme une participation à l'unité divine, lorsqu'il se sera élevé à la conception d'un Dieu en qui n'existe ni changement, ni succession, toutes choses passées, présentes et futures lui étant actuellement présentes ².

Ainsi donc, c'est par la considération de l'unité, non par celle de l'identité du moi, que Berkeley échappe aux consé-

1. *Cpl. B.*, p. 72 et 73. Cf. *Alciphron*, VII, § 8 [11], t. II, p. 334.

2. *Siris*, § 351. *Lettre à Johnson*, t. II, p. 19 et 20

quences extrêmes de l'associationnisme. Il se rapproche ainsi de Kant et de Leibniz. Plus précisément encore, c'est en se rapprochant de Leibniz qu'il échappe aux conclusions de la philosophie critique.

« Le nombre n'est rien de fixe et de déterminé et n'existe pas réellement dans les choses elles-mêmes. C'est uniquement une création de l'esprit, qu'on le considère comme une idée simple par elle-même, ou comme une combinaison d'idées simples à laquelle il donne un nom et qu'il permet ainsi de considérer comme une unité. Selon que l'esprit combine différemment ses idées, l'unité varie ; et avec l'unité, le nombre, qui n'est qu'une collection d'unités, varie de même. Nous disons qu'une fenêtre est une, qu'une cheminée est une ; et cependant une maison dans laquelle il y a bien des fenêtres et bien des cheminées, peut, à aussi bon droit, être appelée une... Tout ce que l'esprit considère comme un est une unité. Chaque combinaison d'idées est considérée comme une seule chose par l'esprit, et pour l'exprimer, il la désigne par un mot. Or cette opération, par laquelle on nomme et on combine ensemble des idées, est parfaitement arbitraire ; l'esprit l'accomplit de la manière que l'expérience lui a montrée la plus convenable ¹... » La même chose porte différentes dénominations numériques, suivant les rapports sous lesquels l'esprit l'envisage. « La même étendue est un, trois ou trente-six, selon que l'esprit la rapporte au pied, au yard ou au pouce ². L'unité appliquée aux choses sensibles est donc subjective et résulte d'un acte de l'esprit qui les considère. Mais l'esprit n'impose ainsi son unité aux choses que parce qu'il la possède lui-même. ³ Et il la possède parce qu'il participe à l'unité divine. Les choses sensibles sont plutôt considérées

1. *Théorie de la vision*, § 109. Cf. *ibid.* « A ces opérations il donne des noms, et il y enferme plus ou moins selon qu'il convient à ses intentions et à ses projets. » Cf. *Siris*, § 288.

2. *Principles*, § 12.

3. *Siris*, § 347.

comme *mes* qu'elles ne le sont réellement, car elles sont dans un flux et une succession perpétuels, toujours différentes, toujours variées. Néanmoins, considérées dans leur ensemble, elles peuvent être regardées comme un univers, un par la connexion, la relation et l'ordre de ses parties. Or cette unité est l'œuvre de l'esprit, qui seul, parmi toutes les choses créées, semble indivisible et participer au plus haut point de l'unité¹. L'esprit humain, pour Berkeley, comme pour Kant, unifie donc, en un sens, la diversité qualitative du donné. Seulement cette puissance d'unification chez le philosophe anglais définit déjà l'esprit, constitue sa réalité substantielle. L'indivisibilité absolue du moi produit l'unité phénoménale du monde. En outre, cette unification, pour subjective qu'elle soit, ne nous condamne pas à une connaissance relative, ne laisse pas subsister hors de nous un monde nouménal inconnu. Car le monde a son unité réelle dans les archétypes, en sorte qu'on peut affirmer tout à la fois que le monde est dans un perpétuel devenir avec Héraclite, Protagoras, Empédocle, et qu'il est immuable avec Parménide, pourvu qu'on entende parler dans le premier cas des choses sensibles et dans le second des intelligibles².

Nous arrivons à la notion de l'un (τὸ ἓν) par -synthèse (*composition*) en considérant l'ensemble de l'univers comme un tout ou un animal ; nous y arrivons aussi par analyse (*division or abstraction*) en reconnaissant que l'unité est antérieure à l'âme dans l'ordre des choses³. « C'est l'opinion de Platon et de ses successeurs que dans l'âme de l'homme, antérieure et supérieure à l'intellect, est quelque chose d'une nature plus haute, en vertu de laquelle nous sommes *un*, et que par notre unité même, nous sommes étroitement unis à la Divinité⁴... » L'être et l'unité sont une seule et même

1. *Siris*, 347. Cf. § 345.

2. *Ibid.*, § 348, 349.

3. *Ibid.*, § 354.

4. *Ibid.*, § 345.

chose, et par conséquent notre esprit participe à l'existence dans la mesure même où il participe à l'unité. Ce qui existe réellement en nous, c'est la personne, la monade, le centre indivisible de la conscience ¹.

1. *Siris*, § 346.

CHAPITRE III

EN QUOI BERKELEY EST-IL DE SON TEMPS ?

Berkeley est un métaphysicien, et par là même, il se distingue des autres philosophes anglais. En quoi, maintenant, se rapproche-t-il des métaphysiciens qui furent ses prédécesseurs, ses contemporains, ou ses successeurs ?

§ 1. — *Berkeley et la philosophie du XVII^e siècle.*

Tout philosophe, si original qu'il soit, prend toujours quelque appui sur des pensées étrangères antérieures. Comme le passé se continue dans le présent, le moment présent étant en partie constitué par nos souvenirs, un philosophe, dans la mesure même où il est de son temps, se trouve, consciemment ou non, directement ou indirectement, faire des emprunts aux doctrines qui ont précédé la sienne puisque son temps lui-même est plein du passé immédiat qui le soutient et le pénètre de toutes parts. Il est d'ailleurs le plus souvent à peu près impossible de déterminer avec précision si des analogies constatées proviennent d'un emprunt fait soit aux sources mêmes, soit aux idées courantes du temps, ou si elles résultent seulement d'une évolution de pensée semblable. Mais au point de vue de l'histoire de l'esprit humain, la simple constatation des analogies offre déjà par elle-même un très grand intérêt, parce qu'elle atteste la continuité d'un développement de la pensée philosophique, que cette continuité soit l'effet d'une filiation réelle d'intelligence à intelligence ou de l'unité de la pensée humaine, toujours plus ou moins semblable à elle-même dans les différents esprits.

Trois philosophes, Descartes, Locke et Malebranche, sont fréquemment cités par Berkeley dans son *Journal philosophique* et dans ses ouvrages ultérieurs¹. Ces trois philosophes ont un point commun : ils refusent aux qualités secondes de la matière toute existence indépendante de l'esprit. La distinction des qualités premières et des qualités secondes demeure donc chez eux le principe sur lequel se fonde l'affirmation de l'existence de la matière. Or Malebranche avait déjà montré que la perception de l'étendue est chose relative, et que nos yeux nous trompent généralement dans tout ce qu'ils nous en représentent, dans la grandeur des corps, leurs figures et leurs mouvements. Les faits qu'il invoque, tels que les variations de la grandeur avec la distance, la grandeur de la lune plus considérable à l'horizon qu'au zénith, ou les variations de l'étendue sous le microscope, seront repris et interprétés par Berkeley comme autant d'arguments en faveur de la subjectivité des qualités premières². Dans le seul domaine de la psychologie, Berkeley trouvait pour son idéalisme un terrain tout préparé : la simple analyse par laquelle il montrait l'étendue visible inséparable de la couleur, l'étendue tangible inséparable de la sensation de résistance, et l'impossibilité d'arriver à une notion abstraite de l'étendue commune aux sensations de la vue et du toucher, ruinait d'avance la conception d'une matière indépendante de l'esprit qui la pense, puisqu'elle équivalait en fait à identifier les qualités premières avec les qualités secondes. Résultat qui est atteint par la seule théorie de la vision, bien que dans l'*Essai sur la vision*, l'idéalisme ne soit nulle part affirmé.

Mais d'autres pierres d'attente étaient posées par Descartes et par Malebranche, pour l'édification de l'idéalisme berkeleyen. Descartes d'abord admettait la possibilité de l'inexis-

1. *Cpl. B.*, p. 24, 38, 44, 51, 52, etc.

2. Malebranche *Recherche de la vérité*, livre I, ch. vi à ix. Berkeley, *Hylas et Philonous*, I.

tence de la matière : de ce que je vois et touche la terre, il ne s'ensuit pas qu'elle existe en dehors de ma pensée. Le doute est donc possible à l'égard de la matière alors qu'il est impossible à l'égard de l'esprit.

L'idéalisme de Berkeley se trouve en germe dans l'affirmation de Descartes que « l'esprit est plus aisé à connaître que le corps ». « Si je me persuade qu'il y a une terre à cause que je la touche ou que je la vois », *a fortiori* dois-je être persuadé que ma pensée existe, car il est possible qu'il n'y ait aucune terre au monde, mais il est impossible que je ne sois rien pendant que j'ai cette pensée ¹. « Si je juge que la cire existe de ce que je la vois, il s'ensuit bien plus évidemment... que j'existe moi-même de ce que je la vois » et « toutes les raisons qui servent à connaître et à concevoir la nature de la cire ou de quelque autre corps que ce soit, prouvent beaucoup mieux la nature de mon esprit ² ». « Il n'y a rien qui ne nous fasse connaître quoi que ce soit qui ne nous fasse encore plus certainement connaître notre pensée ³. » Ainsi, dans sa préoccupation d'arriver à une absolue certitude, Descartes incline à concevoir le monde sensible comme une simple modalité de la substance pensante. « Qu'est-ce que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent ⁴. » Il est vrai que Descartes, dans la substance pensante, considère surtout l'entendement qu'il tend à concevoir comme l'esprit pur, tandis que Berkeley a surtout en vue la perception avec laquelle il tend à identifier la pensée, et à cet égard la philosophie de Berkeley diffère de celle de Descartes comme l'empirisme anglais diffère de la philosophie française en général, ou comme le drame shakespearien, *mutatis*

1. *Principes de la philosophie*, I, 11.

2. *Méditation troisième*.

3. *Principes de la philosophie*, I, 11.

4. *Méditation troisième*.

mutandis, diffère de notre tragédie classique. Elle est concrète, éprise des formes sensibles, tandis que l'autre se plaît dans les abstractions.

Et ceci même nous aide à comprendre l'opposition qui se manifeste entre l'idéalisme de Descartes et celui de Berkeley.

La matière elle-même est conçue par Descartes comme l'étendue en longueur, largeur et profondeur, c'est-à-dire qu'il n'en conserve que ce qui est compris dans l'objet de la géométrie spéculative. Aux yeux de Berkeley, c'est en faire une pure abstraction. Dans la troisième méditation, Descartes se demande ce qu'est le morceau de cire qui en s'échauffant perd toutes ses qualités sensibles, couleur, dimensions, odeur, saveur, figure, solidité, température, et il conclut qu'il ne saurait comprendre par l'imagination ce qu'est le morceau de cire, et qu'il n'y a que son entendement seul qui le comprenne. Une telle conception, inadmissible pour un empiriste comme Berkeley, avait son origine dans les exigences de la pensée abstraite : l'esprit scientifique nouveau, faisant prévaloir l'explication mécaniste des choses, en réagissant contre la vieille doctrine des causes occultes et des formes substantielles, considérait le monde matériel dans ce qu'il a de quantitatif, à l'exclusion de tout élément psychologique ou vital. Par là même il rendait philosophiquement nécessaire le dualisme de la matière et de l'esprit. Les qualités sensibles que le mécanisme de la science moderne excluait du monde réel devenaient *ipso facto* des modifications de la conscience : ne pouvant appartenir au corps, il fallait qu'elles appartenissent à l'âme, et la philosophie nouvelle se formulait en fonction même de la science. Descartes philosophe refait donc en sens inverse le chemin qu'il a parcouru comme savant. Homme de science, il part de la notion géométrique de la matière pour aboutir à la subjectivité des qualités secondes. Philosophe, il part de l'existence de la pensée comme de la vérité fondamentale.

Or la marche de Berkeley est comparable, en son genre, à celle de Descartes, à cela près qu'il n'avait pas les mêmes raisons de s'arrêter à mi-chemin dans la voie de l'idéalisme. Il était essentiellement psychologue et non savant. Le point de départ de sa recherche n'était pas le monde matériel défini par la science et exigé par la raison abstraite, mais le monde sensible présenté dans la perception et exigé par la volonté¹. La tournure empiriste de son esprit, répugnant à une représentation géométrique du monde, le portait d'ailleurs à préférer la physique de Newton à celle de Descartes, la nature semblant mieux expliquée par des attractions et des répulsions que par les principes mécaniques de dimensions, de figures et autres semblables². Il en résulte que le dualisme de la substance étendue et de la substance pensante devient chez lui l'opposition de l'*esse est percipere* et de l'*esse est percipi*, de l'objet pensé existant dans le sujet, et du sujet pensant existant en soi. De même que Descartes devait définir la chose pensante comme une chose « qui imagine aussi et qui sent », en raison des exigences de la science qui lui faisaient bannir du monde matériel toute qualité sensible, Berkeley devait reconnaître au sujet pensant la réalité substantielle qu'il refusait au monde sensible, puisque l'univers perçu n'étant chez lui qu'une manière d'être de la pensée, l'esprit devait être conçu par lui comme la substance dont la matière était le mode. Ainsi, pour lui comme pour Descartes, l'esprit se définissait *historiquement* en fonction de la matière, quoique *dogmatiquement*, pour lui comme pour Descartes, la matière fût subordonnée à l'esprit.

C'est ce qui apparaît nettement dans son volontarisme.

1. Aussi Berkeley se range-t-il du côté du vulgaire contre les savants : « *Quæcunque in scriptura militant adversus Copernicum militant pro me. All things in the scripture which side with the vulgar. . side with me also. I side in all things with the mob.* » (*Commonplace-Book*, t. I, p. 7.)

2. *Siris*, § 243.

Plus il conçoit l'entendement comme passif, plus il est fondé à mettre en relief le caractère original de la volonté. « *Error is not in the Understanding, but in the Will. What I understand or perceive, that I understand. There can be no error in this* ¹. » C'est la thèse même de Descartes. Or chez Descartes, la possibilité de l'erreur résulte d'une disproportion entre l'entendement et la volonté, l'entendement de l'homme étant fini, tandis que son libre arbitre est infini comme celui de Dieu, puisqu'il n'y a point de milieu pour lui entre être absolument ou n'être point. La disproportion de la volonté et de l'entendement chez Descartes nous offre donc le germe de ce qui sera chez Berkeley l'incommensurabilité de la volonté et de l'entendement.

Il en résulte que Berkeley, en ce qui concerne l'efficacité de la volonté, se rapproche de Descartes, et dans cette mesure même s'éloigne de Malebranche. « Nous mouvons nos jambes nous-mêmes. C'est nous qui voulons leur mouvement. En cela je diffère de Malebranche ². » Mais en même temps qu'il affirme l'efficacité du vouloir humain, il est d'accord avec Malebranche. Il ne voit, lui aussi, dans les causes physiques que des causes occasionnelles. Toutefois, même ici, une divergence se manifeste. En effet, Berkeley approfondit, en l'étendant au monde physique dans son ensemble, le principe posé par Malebranche que c'est une même chose à l'âme d'apercevoir un objet et de recevoir l'idée qui le représente, de recevoir par exemple la manière d'être qu'on appelle la douleur et d'apercevoir ou de sentir la douleur³; ce qui revient à dire au fond que tout ce que l'âme aperçoit est une modification passive de l'âme, qu'apercevoir le monde sensible, c'est recevoir l'idée qui le représente, et que dès lors le monde sensible consiste uniquement dans la perception qu'on

1. *Cpl. B.*, p. 51.

2. *Ibid.*, p. 24.

3. *Recherche de la vérité*, préface.

en a. Or, par là même, il ne pouvait avoir du mouvement des corps une conception identique à celle de Malebranche.

Pour Berkeley, il n'y a pas d'autre mouvement que le mouvement sensible. Dieu est l'auteur du mouvement parce qu'il crée dans nos esprits une série d'apparences successives qui constituent les différentes positions du corps mobile. Il crée le mouvement des corps par l'acte même qui crée les corps et les maintient existants. Car l'existence des corps est toute dans le fait d'être perçue. Pour Malebranche, au contraire, le mouvement sensible n'est pas le mouvement réel. Le mouvement réel n'est pas une modification des qualités sensibles : il est une modification de l'étendue, un déplacement de ses parties constitutives. D'où il suit que Dieu meut les corps en dehors de l'esprit aussi bien que dans l'esprit. En outre il les meut par une volonté différente de celle par laquelle il les crée et leur communique l'existence, car en leur communiquant le mouvement il faut qu'il détermine la direction et la vitesse de celui-ci, ce qui implique un acte de volonté distinct, tandis que le corps en repos n'a pas besoin, pour être en repos, d'une volonté spéciale de Dieu, créer les corps, leur conserver l'être, et les tenir en repos résultant d'un seul et même acte de la volonté divine. Mais pour que la matière se meuve, il faut une *force mouvante*.

Le principe de l'idéalisme de Berkeley se trouve déjà chez Malebranche. Il est intéressant de rechercher, du point de vue qui nous occupe, les raisons pour lesquelles il n'a pu s'y développer entièrement.

Sur le rôle de nos sensations, Malebranche et Berkeley sont d'accord : elles ont pour fonction de nous renseigner sur ce qui est utile ou nuisible à notre corps. Mais ce rôle même est cause de la relativité de la connaissance du monde extérieur, l'âme, par suite de son union avec le corps, étant forcée de se représenter toutes choses non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais selon le rapport qu'elles

ont à la conservation de la vie. La critique qu'il fait des sens tend à opposer l'étendue sensible (relative) à l'étendue intelligible (absolue). L'étendue sensible, c'est la perception ; l'étendue intelligible, c'est la matière. Démontrer l'existence de la matière, c'est démontrer l'existence d'une réalité intelligible, non sensible. Or c'est précisément cette notion d'une matière purement intelligible que Berkeley ruine par sa théorie de l'abstraction. Il en résulte que, chez lui, la connaissance du monde extérieur n'est pas relative, puisque le monde sensible est un pur état de conscience pour qui exister et être perçu ne font qu'un.

D'autre part, aux yeux de Malebranche, l'union de l'âme avec le corps est un obstacle à son union avec Dieu. En nous forçant à voir les choses dans leur rapport à la conservation de notre corps, elle nous empêche de les voir en elles-mêmes, dans la vérité de leur être, c'est-à-dire de les voir en Dieu en qui ellès sont représentées. Or de toutes les choses particulières qui sont des portions de la matière et des limitations de l'étendue intelligible, Dieu possède nécessairement les idées : en lui donc existe l'étendue intelligible, et c'est en lui aussi que nous la voyons. La représentation que Dieu a de sa création est ce qu'il y a d'objectif dans notre connaissance.

Ainsi dans notre représentation du monde, deux éléments sont à distinguer, l'idée, ou l'étendue intelligible, aperçue en Dieu, et le sentiment, ou qualité sensible, modification passive de notre âme produite en nous par Dieu. La doctrine de la connaissance repose tout entière sur cette distinction des sentiments et des idées, les premiers étant essentiellement subjectifs, et les secondes objectives, immuables, éternelles ¹. Or du système de Malebranche Berkeley supprime l'étendue intelligible et ne conserve que le sentiment, de même que

1. « Personne ne peut sentir ma propre douleur. Tout homme peut voir la vérité que je contemple. » (*Traité de morale*, I, 1.)

du système de Descartes il supprimait la chose étendue pour ne conserver que la chose pensante.

L'analogie apparente qui existe entre la vision définie comme un langage parlé aux esprits finis par l'esprit infini, chez Berkeley, et la théorie de la vision en Dieu chez Malebranche ne doit donc pas nous faire illusion. Sans doute, pour Berkeley comme pour Malebranche, « nous ne saurions rien voir que Dieu ne veuille bien que nous le voyions » ¹, puisque Dieu produit en nous toutes nos idées ; et dès lors on peut dire que pour lui aussi nous sommes véritablement éclairés et illuminés par l'action divine. La théorie du monde sensible système de signes équivaut donc dans une certaine mesure à celle de la vision en Dieu. Mais là s'arrête la ressemblance. Chez Malebranche, la connaissance comporte un élément intellectuel et un élément sensible, une forme et une matière, pourrait-on dire, en employant la terminologie kantienne. Or l'élément intellectuel n'est perçu par nous que par notre union avec la substance divine. L'espace, qui est infini, ne peut être une modalité de notre âme, qui est finie. Il faut donc admettre que Dieu a en lui l'étendue intelligible, et que nous voyons cette étendue en Dieu. Pour Berkeley, au contraire, l'étendue n'est pas en Dieu, mais en nous seuls : elle est pour ainsi dire entièrement extérieure à Dieu. Il diffère donc de Malebranche en deux points : 1° en ce que l'espace est pour lui purement sensible, sans existence en dehors des sensations, tandis que Malebranche distingue l'étendue intelligible que nous voyons en Dieu des sensations particulières que Dieu produit en nous et qui circonscrivent dans l'étendue intelligible la figure des objets ; 2° en ce que l'espace n'existe pas en Dieu et n'est pas vu en Dieu, mais causé par Dieu en nous avec les sensations dont il est inséparable — Malebranche distinguait donc l'espace géométrique de l'espace

1. *Recherche*, liv. III, 2^e partie, ch. vi.

sensible, comme Kant distinguait la forme de l'intuition sensible (l'espace) qui est *a priori* de sa matière (les sensations) qui est *a posteriori*. Le caractère en quelque sorte *a priori* de l'espace avait induit les philosophes du xvii^e siècle à en faire un attribut de Dieu ¹. Berkeley s'élève contre cette conception ². Pour lui la forme et la matière sont également données.

De ce qui précède, il résulte déjà que nos deux philosophes ne se font pas la même conception de la manière dont le monde est représenté dans la pensée divine. Pour Malebranche, Dieu a nécessairement en lui les idées de tous les êtres qu'il a créés, et ainsi il voit tous ces êtres en considérant les perfections qu'il renferme auxquelles ils ont rapport ³. Or, Dieu est très étroitement uni à nos âmes par sa présence, en sorte que l'esprit peut voir ce qu'il y a en Dieu qui représente les êtres créés, et ainsi voir en Dieu les ouvrages de Dieu, lorsque Dieu veut bien lui découvrir ce qu'il y a en lui qui les représente. « Lorsque nous apercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception *sentiment* et *idée* pure. Le sentiment est une modification de notre âme, et c'est Dieu qui la cause en nous ; et il peut la causer quoiqu'il ne l'ait pas parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre âme qu'elle en est capable. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, et nous la voyons parce qu'il lui plaît de nous la découvrir, et Dieu joint la sensation à l'idée lorsque les objets sont présents, afin que nous le croyions ainsi, et que nous entrions dans les sentiments et dans les passions que nous devons avoir par rapport à eux ⁴. »

1. Spinoza, *Ethique*, I, prop. xiv, cor. 2. Cf. *Lettres entre-Leibniz et Clarke*. Quatrième réplique, § 8, 9 et 10. Edition Janet, t. I, p. 758 et 759.

2. *Siris*, § 270.

3. *Recherche*, l III, 2^e partie, ch. vi.

4. *Ibid.*, III, 2^e partie, vi.

Pour Berkeley, Dieu possède, également, les idées des choses qu'il crée et il les a possédées de toute éternité ¹. Mais ces idées ou *archétypes* des choses diffèrent des idées de Malebranche par des caractères essentiels.

Malebranche, en effet, appelant *idées* ce que Descartes appelait *essences*, établit avec Platon leur réalité éternelle, avec Plotin, saint Augustin et saint Thomas leur existence en Dieu. Pour lui, les idées des choses — les choses conçues comme possibles, connues dans leur essence — sont indestructibles : la possibilité d'être est éternelle. C'est donc qu'il y a éternellement une intelligence qui les connaît, — et une puissance qui, de toute éternité, est capable de les produire. L'idée d'une chose est ainsi la connaissance que Dieu en possède et la puissance qu'il a de les créer ². Sa réalité intelligible se montre : 1° par son indépendance à l'égard de la chose qu'elle représente (qu'un corps soit anéanti, son essence et sa possibilité d'être demeurent) ; 2° par son action dans notre esprit qu'elle modifie (elle est commune à tous les esprits et résiste invinciblement si on veut l'altérer). — De même les archétypes des choses, dont parle Berkeley, ont leur existence dans l'esprit divin ; ils survivent aux apparences éphémères auxquelles ils correspondent et sont en ce sens indépendants du monde sensible représenté dans chaque esprit fini.

Mais ici encore, l'analogie demeure superficielle. En premier lieu, la possibilité d'être est une abstraction pour Berkeley. Toute possibilité réelle est un pouvoir agissant : les idées en Dieu sont actives. D'autre part, étant des actes de volonté, des intentions, il est de toute évidence qu'elles sont libres. Pour Malebranche, les idées sont nécessaires, les existences seules étant contingentes. « Les idées ont une

1. *Hylas et Philonoüs*, III, t. I, p. 475. *Siris*, § 347-349.

2. *Entretiens sur la métaphysique*, premier entretien. *Recherche de la vérité*, 10° éclaircissement.

existence éternelle et nécessaire... le monde matériel n'existe que parce qu'il a plu à Dieu de le créer ¹. » Enfin il résulte de ce que nous venons de dire que les archétypes de Berkeley existant dans l'entendement divin échappent entièrement aux prises de notre connaissance. Nous admettons leur existence en vertu d'un raisonnement, parce qu'elles sont nécessaires pour expliquer la permanence relative du monde extérieur, mais elles sont par nature essentiellement différentes de nos idées qui sont des états passifs, des modifications de notre conscience. Elles ne sont donc point communes à tous les esprits, quoiqu'elles soient le fondement de ce qu'il y a de commun dans les perceptions des divers esprits ².

L'analogie des deux doctrines tient donc simplement à un fonds commun de croyances religieuses, qui n'empêche pas les tempéraments philosophiques d'être profondément différents. C'est ce qu'a très bien reconnu Berkeley dans la critique qu'il fait de Malebranche. Il se déclare d'accord avec lui pour reconnaître que c'est en Dieu que nous vivons, nous mouvons, et avons notre être, mais il lui reproche de bâtir sur les idées les plus abstraites, d'admettre l'existence absolue d'un monde extérieur, et de conclure à la relativité de notre connaissance du monde sensible, ce qui est exactement l'opposé de sa propre doctrine ³. « Je ne dis pas que je vois les choses en percevant ce qui les représente dans la substance intelligible de Dieu, ce qui est inintelligible pour moi; mais je dis que les choses perçues par moi sont connues par l'entendement et produites par la volonté d'un Esprit infini ⁴. »

A regarder de près les textes, ou, pour mieux dire, à se pénétrer de l'esprit de la doctrine berkeleyenne, on se con-

1. *Entretiens sur la métaphysique*, I, 5.

2. *Hylas et Philonous*, II, t. I, p. 426-428.

3. *Ibid.*, p. 427.

4. *Ibid.*, p. 428.

vainc que l'entendement divin est ici logiquement postérieur à la volonté divine. C'est parce que le monde sensible est indépendant de mon esprit, parce qu'il n'est pas en mon pouvoir de déterminer à mon gré les idées dont je suis affecté, que je dois admettre l'existence d'un Esprit dont la volonté est qu'elles se manifestent à moi, et de l'ordre et de la variété et de la manière dont ces idées se présentent à moi, je conclus que cet Esprit est infiniment sage. La doctrine de la vision en Dieu est incompatible avec la notion de l'activité divine. « Je ne comprends pas comment nos idées, qui sont passives et inertes, peuvent être l'essence ou une partie de l'essence ou de la substance de Dieu, qui est l'être actif, pur, indivisible, soustrait à toute passivité¹ (*impassive*). » La tendance de Berkeley est donc de voir avant tout en Dieu la volonté, tandis que Malebranche incline à voir plutôt en lui la raison universelle, l'éternelle vérité, la pensée infinie et la souveraine sagesse.

La différence des deux doctrines apparaît plus nettement encore si l'on considère le rôle des idées dans la philosophie de Malebranche.

Pour Malebranche, en effet, toutes les choses que l'âme aperçoit sont de deux sortes : ou elles sont dans l'âme, ou elles sont hors de l'âme. Pour apercevoir les premières, qui sont ses propres pensées, l'âme n'a pas besoin d'idées, puisque les pensées de l'âme ne sont que l'âme même d'une telle ou d'une telle façon. Au contraire, les idées nous sont nécessaires pour connaître ce qui existe en dehors de nous. Les idées sont donc représentatives d'une réalité : elles ont des objets, tandis que les modifications de notre âme, les sentiments, n'en ont pas. Or toutes les réalités dont nous ayons quelque connaissance sont les corps ou les esprits, propriétés des corps ou propriétés des esprits. Si donc les âmes ne nous sont point connues par des idées, il ne reste

1. *Hylas et Philonoüs*, II, t. I, p. 426.

plus que les corps que nous puissions connaître de cette manière. Ainsi le rôle des idées dans la philosophie de Malebranche est d'expliquer la connaissance du monde matériel ¹.

Deux ordres de considérations rendent nécessaire d'expliquer cette connaissance. La première, c'est que les corps ne sont point intelligibles par eux-mêmes, car ce qui nous est intelligible doit agir sur nous et par là se découvrir à nous : or les corps n'ont point d'efficace qui leur soit propre ; la matière, étant inerte, ne peut agir sur nous, et par suite ne peut être l'objet immédiat de l'esprit. La seconde, c'est que nous ne pouvons non plus connaître les corps par nos propres modifications. En effet, notre âme ne nous est connue que par sentiment intérieur, c'est-à-dire d'une manière obscure et confuse. Au contraire, les corps nous sont connus d'une manière très claire, puisque la géométrie et la physique se fondent sur l'idée claire de l'étendue. Si donc nous avons des idées claires concernant les corps, comme ces idées ne peuvent venir ni des corps, ni de nous-mêmes, il faut qu'elles viennent de Dieu : il faut que les idées entre lesquelles nous saisissons des rapports vrais, c'est-à-dire nécessaires, éternels et immuables aient leur origine et leur fondement dans un être éternel, immuable et nécessaire. C'est donc en Dieu que nous voyons les idées, et c'est en lui seulement que nous pouvons les voir, car il n'y a que lui qui puisse éclairer les esprits ². Les idées ont donc pour rôle l'explication de la connaissance claire que nous avons des corps.

Il résulte de cet exposé qu'il n'y a pas d'idée de Dieu. Une telle idée serait absolument inutile. En effet, pourquoi nous est-il nécessaire de connaître les corps par les idées ? Parce que les corps ne peuvent agir sur nous. On connaît les choses par elles-mêmes et sans idées, lorsqu'elles sont intel-

1. *Recherche de la vérité*, livre III, 2^e partie, ch. 1.

2. *Ibid.*, ch. vi.

ligibles par elles-mêmes, c'est-à-dire lorsqu'elles peuvent agir sur l'esprit et se découvrir à lui. Or Dieu peut agir sur nous et se découvrir à nous. Il est donc intelligible par lui-même et sans idée. Il est l'objet immédiat de l'esprit ¹.

Il y a plus. Une idée de Dieu est une impossibilité manifeste. En premier lieu, pour qu'il y eût idée de Dieu, il faudrait quelque chose de distinct de lui qui fût capable de le représenter. Or, tout ce qui est distinct de Dieu, c'est-à-dire de l'Infini, — est fini, et rien de fini ne saurait représenter l'infini, car il doit y avoir autant de réalité dans l'idée que dans l'objet qu'elle représente. Les créatures peuvent bien être représentées en Dieu, parce que Dieu a plus de réalité qu'elles et que son être renferme toutes choses. L'étendue, par exemple, peut être représentée en Dieu parce que Dieu contient éminemment en lui tout ce qu'il y a de positif dans l'étendue. Mais on ne saurait concevoir que quelque chose de créé pût représenter l'infini, que l'être immense, l'être universel, pût être représenté par un être particulier, par un être différent de l'être universel et infini. L'Infini est donc à lui-même sa propre idée.

En second lieu, les idées sont ce qu'il y a d'intelligible dans les corps. Or ce qu'il y a d'intelligible dans les corps, ce n'est point leur existence, qui ne nous est connue que par sentiment : c'est leur essence que nous voyons en Dieu d'une vue claire et distincte. L'idée, c'est donc l'essence opposée à l'existence. Or, en ce qui concerne les êtres particuliers, l'essence et l'existence sont distinctes. De leur essence connue par la raison on ne déduira jamais leur existence que l'expérience seule nous révèle. A supposer qu'un être particulier n'existât pas, il serait encore possible. Il pourrait donc être connu quoique n'existant point. Au contraire, en Dieu, l'essence implique l'existence. Dieu ne peut donc être connu à moins qu'il n'existe. Pour que nous eussions l'idée

1. *Recherche*, liv. III, 2^e partie, ch. vii, § 2.

de Dieu, il faudrait que nous puissions le voir comme un être possible. Or Dieu est l'être nécessaire.

En outre, les idées ne sont pas seulement représentatives des êtres créés : elles sont aussi des archétypes, des modèles. Avant que Dieu créât les êtres particuliers, il avait le pouvoir de les créer, il les connaissait donc comme possibles, il en avait les idées. Lorsqu'il les a créées, ces idées ont été le modèle de la création. S'il en était autrement, les idées ne seraient pas représentatives des choses : c'est parce que Dieu a créé les choses sur les idées qu'il en a et que nous voyons en lui que nous pouvons légitimement attribuer aux choses tout ce que nous apercevons de clair et de distinct dans les idées qui les représentent. Ceci posé, pour qu'il y eût idée de Dieu, il faudrait que Dieu pût être créé, ce qui est absurde. Dieu « ne peut être fait. Il n'y a que les créatures qui soient faisables, qui soient visibles par les idées qui les représentent avant même qu'elles soient faites. » Si donc nous pouvons penser à Dieu, et nous y pensons, il faut que Dieu lui-même soit l'objet immédiat de notre esprit.

Les idées nous expliquent la connaissance des choses corporelles qui ne sont que des modalités de l'étendue. C'est donc à l'étendue intelligible que toutes les idées se ramènent. Or, l'étendue intelligible, c'est la substance divine elle-même en tant que représentative des créatures matérielles et participable par elles. Et dès lors nous ne pouvons avoir la connaissance du monde matériel par les idées sans apercevoir directement la substance divine. La vision immédiate de Dieu est contenue implicitement dans la théorie des idées elle-mêmes.

Ainsi, quelque analogie que présente au premier abord la doctrine du monde système de signes avec la théorie de la vision en Dieu, le point de vue de Berkeley est tout à fait différent de celui de Malebranche. Le problème de l'objectivité tel que se le posait Malebranche, et après lui Kant,

semble répugner à l'esprit anglais, curieux de l'observation des faits et de leurs lois, mais naturellement rebelle à l'analyse métaphysique. Berkeley ne s'est jamais demandé à quelles conditions une science objective est possible, et à cet égard il est aussi loin de Kant que de Malebranche et de Descartes.

Pour Descartes comme pour Malebranche, les idées, en ce qu'elles expriment de supérieur à notre entendement, supposent l'être infini et parfait qui les produit. Descartes conclut en effet de l'idée de Dieu à son existence. Dieu est pour lui le fondement de toute certitude. Si on l'ignore, « on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune chose ¹ ». La pensée de Malebranche suit une pente analogue, lorsque distinguant les sentiments et les idées, elle fonde en Dieu l'objectivité de ces dernières. Tout autre est le point de vue de Berkeley. L'objet de sa philosophie n'est pas de rechercher la nature ultime de la vérité. Le *cogito* cartésien n'était à ses yeux de jeune philosophe qu'une simple tautologie. Il se refusait à admettre l'entendement pur. Et il s'écriait, en songeant à la pensée maîtresse de son système : « Que deviennent les vérités éternelles ? Elles s'évanouissent ². » C'est là une tournure d'esprit aussi opposée que possible à celle de la philosophie cartésienne, et qui aboutit à une conception religieuse toute différente.

Le ^{xvii}^e siècle est religieux par son esprit plus que par son âme, par raison plus que par sentiment. Il en résulte en premier lieu que Dieu occupe une maîtresse place dans les systèmes métaphysiques de cette époque, en second lieu qu'il y est conçu comme raison absolue ou infinie, fondement et garantie de toute certitude chez Descartes, source de toute connaissance objective chez Malebranche, pensée

1. *Principes de la philosophie*, I, 13

2. *Cpl. B*, p. 44.

infinie chez Spinoza, ordonnateur suprême chez Leibniz. Le xix^e siècle au contraire est religieux par son âme plus que par son esprit, par sentiment et non par raison. Aussi sa littérature, expression de sa vie affective, est-elle toute pénétrée de religiosité, à l'inverse de sa philosophie, et à l'inverse aussi de la littérature classique.

Berkeley se rapproche des grands métaphysiciens du xvii^e siècle par la place que Dieu occupe dans l'ensemble de son système, et à cet égard il se rattache au passé. Il en diffère en ce que la preuve de l'existence se présente chez lui comme une induction fondée tout à la fois sur une analogie de l'expérience et sur la finalité manifestée dans l'univers. Et à cet égard, il est proche de Locke, il appartient à son temps. Enfin cette induction prend elle-même une telle ampleur, elle repose sur une analogie d'une nature telle qu'elle tend à se transformer en intuition. Dieu étant induit à propos de toutes nos perceptions, à tous les moments de la durée, sa pensée est en quelque manière inhérente à notre vision d'ensemble de l'univers, comme celle d'une force infinie qui limite et dirige la nôtre en toutes ses démarches et qui demeure éternellement une et identique derrière le voile des apparences multiples et fugitives qu'elle crée. Nous arrivons à la notion de l'un quand nous prenons conscience de la totalité des choses ¹. Il n'y a rien là qui ne soit dans la logique du système. Dieu est essentiellement volonté, et la volonté ne peut être pensée par idée, puisque l'idée est un état passif de la conscience. Nous retrouvons donc ici encore la thèse fondamentale de la volonté incommensurable à l'entendement, thèse par laquelle Berkeley se sépare du criticisme et s'apparente au romantisme.

1. *Siris*, § 354.

§ 2. — *Berkeley et la philosophie critique.*

On a coutume de considérer Berkeley comme un représentant de la philosophie critique, de voir en lui le précurseur de Hume et de Kant dont la doctrine serait même, au dire de quelques-uns, le développement logique de son système ¹. Et il est certain, en effet, qu'à s'en tenir à une vue très générale de l'évolution de la pensée philosophique, on peut situer Berkeley à mi-chemin entre Descartes et Kant. Pour Descartes, il existe des substances pensantes et des substances étendues. Pour Berkeley, il existe des substances pensantes, mais point de substances étendues, car il n'y a point d'objet sans sujet. Pour Kant, il n'y a ni substance pensante, ni substance étendue, mais seulement un objet et un sujet. Il ne s'ensuit nullement toutefois que le système de Kant soit l'aboutissement logique de celui de Berkeley.

Un point hors de doute d'abord, c'est que Berkeley n'a jamais prétendu instituer une philosophie critique. Son attitude intellectuelle n'a rien de commun avec celle des philosophes dont on prétend faire ses continuateurs. Son but est de détruire le scepticisme et l'athéisme, et nullement d'entreprendre une critique de la connaissance. Loin de démontrer la relativité de la connaissance sensible, il tend au contraire à faire de la perception un absolu. Il est empirique. Il prend la réalité telle qu'elle s'offre à l'intuition immédiate.

La philosophie critique a pour but de marquer les limites de l'esprit humain, et plus précisément de démontrer son impuissance en matière de métaphysique : elle invoque à l'appui de sa thèse les contradictions des systèmes ; elle prétend prouver que ces contradictions sont inévitables et ont leur raison d'être dans la constitution même de l'esprit humain. Or tout au contraire, Berkeley croit à la possibilité de la

1. G. Beaulavon et D. Parodi, introduction aux *Morceaux choisis de Berkeley* (Paris, 1895), p. xxvii et xxviii. Cf. l'introduction de Renouvier et Pillon à la traduction des œuvres de Hume, x, p. lx (Paris, 1878).

métaphysique, et il en apporte une au monde. Il ne s'arrête pas aux contradictions des systèmes. Il attribue les difficultés qui embarrassent l'esprit dans la recherche de la vérité, non à un défaut naturel de l'entendement, mais à de faux principes dont on pourrait éviter l'emploi ¹. Il a même une telle confiance dans l'esprit humain qu'il ne juge pas nécessaire d'être supérieurement doué pour parvenir à la vérité ². Enfin, alors que les philosophes les plus dogmatiques ont insisté sur l'impuissance des esprits finis à comprendre l'infini, Berkeley, lui, ne croit pas cette impuissance irrémédiable. Dieu ne pouvant avoir placé en dehors de nos atteintes une connaissance dont il nous a inspiré le désir ³.

Cependant il est certain que la philosophie de Berkeley, par sa critique de l'idée de matière et de l'idée de cause physique, demeure apparentée à ce qu'on est convenu d'appeler la philosophie critique : elle tend à séparer le domaine de la science de celui de la métaphysique en distinguant le monde des causes physiques qui ne sont que des occasions du monde des causes psychiques qui sont des causes véritables, mais sur ce point, Berkeley a vu plus loin que Kume et que Kant, et l'évolution de la philosophie après Kant lui a donné raison. La philosophie critique n'a pas ruiné la métaphysique, comme l'espérait Kant, puisqu'après la *Critique de la raison pure*, la spéculation transcendantale a pris, avec Fichte, Schelling, Hegel et Schopenhauer, un nouvel essor ; mais elle a séparé radicalement la métaphysique et la science qui, chez Descartes, étaient étroitement unies, et en le faisant elle a continué la philosophie de Berkeley. Celui-ci, en effet, opposait le point de vue du *physicien* qui explique les mouvements perçus en les rattachant aux *lois* générales de la mécanique, et le point de vue du *métaphysicien* qui atteint la *cause* réelle des

1. *Principles*, introd., § 4.

2. *Ibid.*, § 1 et 5.

3. Berkeley, *Principles*, introd., § 2 et 3. Cf. Descartes, *Principes*, I, 26 et 27. Malebranche, *Recherche*, III, 2.

mouvements, c'est-à-dire l'esprit. Schopenhauer, en retenant la critique kantienne de la connaissance et en y ajoutant une métaphysique de la volonté, retrouvera en la développant et en l'approfondissant, une des idées maîtresses du système de Berkeley.

Il existe pour Berkeley deux causalités réelles : la volonté humaine, qui est la première connue, la volonté divine, qui produit en nous nos perceptions. En dehors de ces deux activités, le monde phénoménal n'étant qu'une succession d'apparences passives, la causalité est pure succession, comme le dira plus tard David Hume ¹. Ainsi donc une double tendance se manifeste ici : d'une part, en faisant de la matière une pure apparence passive, Berkeley exclut de celle-ci tout pouvoir réel et ne voit dès lors dans l'attraction qu'une modalité du mouvement. Par là il continue le mouvement rationaliste et positiviste inauguré par Descartes. Les cartésiens se refusaient à admettre la gravitation universelle et considéraient celle-ci comme une qualité occulte. Berkeley de même bannit les entités scolastiques. Il ne veut pas qu'on réalise les hypothèses mathématiques, attraction, force, etc. ². Mais en même temps, il devance la philosophie de Schopenhauer en reconnaissant derrière la matière une volonté réelle, en soutenant que le pur mécanisme ne peut expliquer la nature. Il est positiviste, mais il est spiritualiste.

Berkeley a donc été singulièrement clairvoyant, puisque tout en admettant ce que le développement ultérieur de la philosophie établira en opposition au criticisme, il a lui-même été le premier à soutenir quelques-unes des thèses les plus importantes de la philosophie critique. Il n'en reste pas moins vrai qu'au point de vue du criticisme sa philosophie, considérée dans son intégrité, ne saurait avoir grande valeur, parce qu'il n'a pas fait la théorie de la science. Comme Kant, il distingue le monde des phénomènes, qui est l'objet de la

1. *Commonplace-Book*, p. 55.

2. *Siris*, § 250.

science, et le monde des causes réelles, qui est celui de la métaphysique. Seulement tandis que Kant ne pose ce monde des causes réelles que pour le déclarer inaccessible, tandis qu'il le réduit à n'être qu'un postulat de la morale, Berkeley — qui fait de la science la simple généralisation d'une expérience contingente au regard de Dieu, — conserve à la métaphysique son objectivité et sa valeur. Or, par là même, il se rapprochait de Platon, qui distinguait le monde sensible, objet de l'opinion vraie, du monde intelligible, objet de la science¹, et l'on conçoit dès lors qu'il se soit inspiré, dans ses derniers écrits, de la philosophie platonicienne, sauf à rapprocher de la *notion* berkeleyenne l'*idée* de Platon². Le mysticisme de Berkeley n'est pas quelque chose qui se surajoute à sa doctrine : il en est l'aboutissement naturel, et ce mysticisme même — indépendamment de son empirisme — suffisait à l'éloigner d'une critique de la raison pure entendue à la manière de Kant.

Il en était également éloigné par son empirisme. Mais cet empirisme n'est pas tel que la théorie de la vision ne puisse, tout au moins sur un point, se prêter à quelque rapprochement avec les théories de l'idéalisme transcendantal. Il est à noter en effet que tout en faisant de l'étendue un donné, Berkeley n'en a pas moins tendance à considérer le monde extérieur comme étant en quelque manière une construction de l'esprit.

La vue, en effet, ne nous donne réellement que des taches de couleur d'étendue variable, et tout le reste, distance, relief, forme, dimension, localisation, haut et bas, droite et gauche, sont des notions fournies par nos sensations tactiles et musculaires, relatives aux mouvements et aux attouchements de notre propre corps, sensations qui s'associent graduellement aux données de la vue. Le monde visible, tel que

1. *Timée*, 51. *République*, V, in fine.

2. *Siris*, § 336.

nous le percevons communément, est donc une représentation organisée par l'esprit qui l'enrichit de toutes ses expériences, et le découpe en objets distincts en fonction même de celles-ci. Et c'est grâce à ce travail d'organisation de l'esprit que de l'ensemble indivisé de diverses couleurs, plus ou moins distinctes, plus ou moins vives, plus ou moins étendues, qui constituent les données propres de la vision, se constitue un monde visible *extérieur*, composé d'un nombre variable d'*objets* distincts, séparés les uns des autres par des intervalles, et ayant leur position et leur orientation définies ¹. C'est donc, en dernière analyse, un acte de l'esprit qui confère au monde visible l'objectivité.

D'autre part, dans l'étendue visible comme dans l'étendue tangible, l'esprit distingue des parties coexistantes : ainsi à telle partie visible peut s'associer telle ou telle partie tangible, si bien qu'une étendue visible et une étendue tangible se trouvent également divisibles en parties qui se correspondent chacune à chacune. L'idée du nombre joue de la sorte un grand rôle dans l'association du visuel et du tactile ². Or le nombre est une création de l'esprit. Il est l'unité que l'esprit impose à des sensations ou à des combinaisons de sensations en les individualisant pour ainsi dire à son image. L'association du visible et du tangible d'où résulte la représentation du monde extérieur n'est pas une association purement mécanique, mais une construction intelligente, l'individualisation des sensations et des combinaisons de sensations étant relative aux besoins du corps et aux convenances du sujet conscient ³.

L'unité des choses sensibles leur est donc imposée par l'esprit ⁴. Et il semble que Berkeley ait tendance à concevoir l'unité comme une forme ou une catégorie, ainsi que le fera

1. *New theory of vision*, § 109.

2. *Theory of vision*. § 145.

3. *Ibid.*, § 109. Cf. *Principles*, § 12. *Siris*, § 347

4. *Siris*, § 288, 347, 355.

Kant. Mais la différence est que pour lui cette forme ou cette catégorie définit déjà l'esprit, l'unité appartenant substantiellement à l'esprit, qui nous est intimement connu, étant essentiellement volonté et conscience, et non quelque nou-mène inconnaissable. Unité où Berkeley verra plus tard une participation à l'unité divine, quand il écrira dans la *Siris* que l'esprit possède une individualité réelle parce qu'il ressemble à la divinité, imposant en quelque sorte aux autres choses l'unité qu'il reçoit de Dieu ¹.

Ainsi Berkeley emploie parfois des formules qui font songer au kantisme, mais sans pousser son analyse jusqu'au point où elle deviendrait une critique de la raison. Aussi bien ne le pouvait-il pas dans la logique de son système, et ce que sa pensée présente à cet égard d'incomplet était en réalité fidélité à son point de vue propre. Aux yeux de Berkeley, en effet, le tort de Kant eût été de vouloir faire, d'une pensée vivante, un système de concepts *a priori* et de transformer ainsi en abstraction notre expérience vécue ; c'eût été d'ériger en représentation ce qui est en soi volonté, et par conséquent de substituer à l'activité réelle de l'esprit un ensemble d'états passifs. Précisément parce qu'il concevait la volonté comme incommensurable à l'entendement, Berkeley ne pouvait tenter d'instituer une critique de la raison pure et devait se borner à constater le fait d'un acte de l'esprit, sans prétendre l'analyser puisqu'il était de sa nature inanalysable. Mais par là même, il se mettait en état de saisir une vérité qui échappait à Kant, la réalité et l'unité substantielles de l'esprit, connues par intuition, et que l'analyse kantienne ne pouvait atteindre. Tout au plus pourrait-on signaler une fugitive similitude. Dans sa critique de l'argument ontologique, Kant, en objectant à Descartes que l'existence n'est pas un *prédicat*, mais une *position*, va dans le sens même de la thèse berkeleyenne de l'incommensurabilité de la

1. *Siris*, § 347, 356.

volonté et de l'entendement. L'existence, pas plus qu'ailleurs la volonté, ne fait en effet, dans ce cas, l'objet d'un concept : on la pense non par représentation, mais par une intuition directe que rien ne remplace.

Inversement le point de vue de Kant excluait celui de Berkeley, et à cet égard Kant ne s'est pas trompé, quoique la véritable pensée du philosophe anglais ait échappé à l'auteur des *Prolégomènes*. « Mon but, dit-il lui-même, est tout simplement de comprendre la possibilité de connaître *a priori*, comme nous le faisons, les objets de l'expérience, problème qui n'avait pas été résolu, jusque-là, qui n'avait même pas été posé encore », et il estime que « par là s'écroule cet idéalisme mystique qui toujours avait conclu de nos connaissances *a priori*, par exemple la géométrie, à une intuition différente de l'intuition sensible, à l'intuition intellectuelle, parce qu'on ne s'était pas aperçu que l'intuition sensible devait être également *a priori* » ¹. Le tort de Berkeley, à ses yeux, est de n'avoir pas donné aux phénomènes dans l'espace et dans le temps, de principe *a priori*, et d'en faire ainsi une pure illusion, tandis que lui, Kant, fournit le critérium sûr qui distingue la vérité de l'illusion par son principe de l'idéalité de l'espace et du temps qui unis aux concepts purs de l'entendement prescrivent *a priori* leurs lois à toute expérience possible ². « L'espace et le temps, avec tout ce qu'ils renferment, ne sont pas des choses en soi, ni des propriétés de choses en soi ; ils appartiennent simplement à leurs phénomènes. Je le reconnais avec les idéalistes. Mais les idéalistes et Berkeley en particulier voyaient dans l'espace une représentation simplement empirique qui, tout comme les phénomènes de l'espace, nous était connue, avec toutes ses déterminations, au moyen de l'expérience ou de la perception.

1. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science* (traduction nouvelle, Paris, 1891), p. 248 de l'Appendice.

2. *Ibid.*, p. 248.

Moi, au contraire, j'ai montré que l'espace, avec toutes ses déterminations (et le temps également, auquel Berkeley ne faisait pas attention) pouvait être connu *a priori*, parce que l'espace aussi bien que le temps sont en nous avant toute perception ou toute expérience, comme la forme pure de la sensibilité, et qu'ils rendent possible toute intuition d'eux-mêmes et, avec eux, de tous les phénomènes ¹ ». Où Kant est moins heureux, c'est lorsqu'il conclut que sa doctrine est directement le contraire de l'idéalisme proprement dit, y compris celui de Berkeley, étant donné que pour l'idéalisme, la connaissance des sens et de l'expérience est une pure illusion, et que toute vérité réside dans l'entendement pur. C'était confondre la doctrine de Berkeley avec celle de Malebranche. Et lorsque Kant ajoutait que le mysticisme idéaliste était chassé de son dernier repaire par la philosophie critique ², il méconnaissait également la véritable nature du mysticisme berkeleyen.

La critique des idées abstraites et des illusions du langage, chez Berkeley, répond à un besoin de connaissances positives comparable à celui qui chez les cartésiens engendre le principe des idées claires et distinctes. Berkeley-répudie comme ceux-ci les entités scolastiques. « *Anima mundi, substantial form, omniscient radical heat, plastic virtue, Hylaschic principle, — all these vanish.* » ³ Il veut qu'à tout mot réponde une idée, une intuition. *No word to be used without an idea* ⁴. Malebranche ne parle pas un langage très différent quand il écrit qu'« il ne faut pas parler sans savoir ce que l'on dit, c'est-à-dire sans avoir des idées distinctes répondant aux termes dont on se sert » ⁵, ou quand il dénonce les abstractions déréglées de l'esprit, telles que les termes généraux

1. *Prolég.*, p. 247.

2. *Ibid.*, p. 264.

3. *Cpl. B.*, p. 31.

4. *Ibid.*, p. 87.

5. *Recherche de la vérité*, l. I, ch. xix, 2.

d'acte, de puissance, de cause, d'effet, de formes substantielles, de facultés, de qualités occultes, « qui ne réveillent point d'autres idées dans l'esprit que des idées vagues et générales.¹ » Mais pour lui, toute certitude réside dans l'idée claire et distincte, où l'autre ne voit qu'une pure abstraction, et inversement, toute certitude pour Berkeley réside dans l'intuition sensible, où Malebranche ne voit qu'une connaissance confuse. Pour l'un, l'entendement pur est tout, pour l'autre l'expérience vécue. Berkeley aurait donc pu dire aussi bien que Kant, quoique en un sens différent : « C'est dans l'expérience que réside toute vérité² », l'expérience étant pour lui purement psychologique — qu'elle s'appliquât au monde sensible ou à l'activité interne.

§ 3. — *Le romantisme de Berkeley.*

On peut donc dire que dans son ensemble le spiritualisme volontariste de Berkeley s'oppose à la philosophie critique comme le romantisme même. Berkeley se rattache à la lignée de penseurs et d'écrivains qui, dès le XVIII^e siècle, apparaissent comme les précurseurs du mouvement romantique. A la vérité, cette tendance au romantisme est visible chez Kant lui-même, non seulement dans la sublimité de cette formule par laquelle il résume en quelque sorte sa philosophie : « le ciel étoilé au-dessus de moi, la loi morale en moi », non seulement dans les prosopopées et les métaphores par lesquelles il célèbre l'impératif catégorique, mais encore et surtout dans sa conception de la primauté de la raison pratique sur la raison théorique, et des postulats de la morale. Mais tandis que chez Kant le romantisme n'est qu'à l'état de germe, Berkeley professe expressément les thèses qui formeront le

1. *Recherche de la vérité*, l. III, 2^e partie, ch. viii, 1.

2. *Prolég.*, p. 246.

fond de la philosophie romantique, l'incommensurabilité de la volonté à l'entendement, et la supériorité de l'intuition sur la raison abstraite.

Son sensualisme même, qui paraît le rattacher à son siècle comme à son pays, l'apparenter à Locke et à Condillac, n'est en réalité qu'une des formes de sa tendance à répudier les idées abstraites au profit de l'intuition — perception ou notion. Il est même significatif à cet égard qu'il ait considéré comme possible qu'un homme arrive à la connaissance de tout le réel sans le secours des signes, pourvu qu'il ait une imagination très forte et très ample ¹. On ne peut s'empêcher ici de songer à Victor Hugo, dont la pensée est devenue philosophique à force de vouloir embrasser par l'imagination la totalité des choses ². Comme les romantiques, il incline à mettre la réflexion au dessous de l'instinct. Il montre dans le *Traité sur les principes de la connaissance humaine* que le doute commence pour nous dès que nous abandonnons l'instinct et les sens pour suivre la lumière d'un principe supérieur ³. C'est la tendance même qui s'épanouira plus librement chez Schopenhauer. Il n'est pas loin d'admettre que dans des circonstances spéciales, l'esprit humain peut être mû d'une manière extraordinaire et ses facultés exaltées par un pouvoir surnaturel, phénomène qu'il compare aux miracles de l'instinct chez les animaux ⁴.

Romantique, Berkeley l'est encore par son amour sincère de la nature, très apparent dans les *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs* et dans l'*Alciphron* ⁵. Il l'est par le sentiment de l'infini et de la beauté qui l'élèvent à une représentation

1. *Commonplace-Book*, t. I, p. 57.

2. Voir notre thèse sur le *Pittoresque chez Hugo*.

3. Introduction, § 1.

4. *Alciphron*, VI, 9.

5. *Hylas et Philonoüs*, II, t. I, p. 422 et suiv. « How sincere a pleasure is it to behold the natural beauties of the earth ! » Cf. *Essays in the Guardian*, V. (t. IV, p. 158.)

poétique des choses, à une vision d'ensemble de l'univers. Dans l'*Alciphron* en particulier, il montre la solidarité des différents éléments du monde, la manière dont les diverses parties de l'organisme concourent à une même fin, la dépendance des animaux à l'égard les uns des autres et à l'égard des végétaux, la beauté de l'univers dépendant du soleil ¹. Dans la *Siris*, il considère la nature comme une chaîne de phénomènes dont le premier terme, Dieu, et le dernier terme, l'esprit fini, sont tous deux incorporels, tandis que tous les intermédiaires sont corporels et doués de toutes les qualités des corps ². Et sa conception, et son sentiment de l'unité de la nature revêtent toujours une teinte d'enthousiasme mystique caractéristique du romantisme.

Cet amour de la nature et ce sentiment poétique qui l'apparentent à Jean-Jacques Rousseau et à Bernardin de Saint-Pierre, deviennent d'ailleurs plus sensibles lorsque le romantisme de Berkeley s'approfondit. De même que Victor Hugo n'a vu tout d'abord dans la nature qu'un spectacle magnifique et varié, source de descriptions éclatantes, puis s'est trouvé peu à peu conduit à la conception d'une nature vivante ³, Berkeley semble s'acheminer graduellement au sentiment des spontanéités profondes de la nature et de ses forces mystérieuses. Ainsi, pour lui, ce qui est naturel n'est pas ce qui apparaît dès l'origine, mais ce qui, dans des conditions favorables, se développe : il est naturel à l'oranger de produire des oranges, quoiqu'il n'en produise qu'en sa saison ⁴. Ce passage est à rapprocher du paragraphe de la *Siris* où Berkeley montre que les théories mécanistes ne peuvent pas expliquer la vie, même dans le détail des phénomènes, et où il invoque comme exemple le développement de l'être vivant, ou la croissance des re-

1. *Alciphron*, I, 16.

2. *Siris*, § 220.

3. *Le pittoresque chez V. Hugo*.

4. *Alciphron*, dial. II, 14.

jetons jaillissant du tronc d'arbre coupé¹. Partout dans la nature une force spirituelle est à l'œuvre dont l'action est visible jusque dans le détail des faits ; et pour cette raison, la nature semble mieux expliquée par des attractions et des répulsions, que par ces principes mécaniques de position, de figure et de dimensions, mieux expliquée par conséquent par Newton que par Descartes. « Et en effet les physiciens excellent d'autant plus qu'ils sont plus ou moins familiarisés avec les lois et les méthodes observées par l'auteur de la nature². »

Lui-même, par son hypothèse physique de l'éther, pense donner des phénomènes une explication plus conforme à la réalité des choses. « ... Un divin agent, par sa vertu, pénétre et gouverne le feu élémentaire ou la lumière qui sert comme un esprit animal à vivifier et à animer la masse entière, et tous les membres de ce monde visible. Et cette doctrine n'est pas moins philosophique que pieuse. Nous voyons toute la nature vivante et en action. Nous voyons l'eau se changer en air, l'air se raréfier et devenir élastique par l'attraction d'un autre intermédiaire plus pur, plus subtil et plus volatile que lui. Mais ce dernier lui-même, demeurant mobile et extensible, est encore corporel, et ne peut être par suite le principe du mouvement, mais nous conduit naturellement et nécessairement à un esprit ou à un agent immatériel³. »

Cette conception d'une nature vivante n'est pas un hors-d'œuvre dans la philosophie de Berkeley. Elle est dans la logique du système. Dieu fonde toute connexion causale, toute liaison régulière des phénomènes. Et en effet, étant cause de toutes nos sensations, il est évident que l'ordre régulier (lois) ou la production irrégulière des phénomènes (miracles) ne peuvent venir que de lui. Il en résulte : 1° que les lois naturelles sont contingentes, toute cause étant libre ;

1. *Siris*, § 233.

2. *Ibid*, § 243.

3. *Ibid.*, § 291.

2° que l'ordre qui apparaît dans l'univers vient de Dieu. Il y a donc une finalité réelle dans la nature, et cette finalité se manifeste jusque dans la succession habituelle des phénomènes, dans le jeu régulier des lois naturelles. Les principes du mécanisme n'expliquent donc rien. Car expliquer, ce serait assigner les causes réelles, efficientes ou finales, des phénomènes qui ne sont, à parler vrai, que des apparences dans l'esprit, et les hypothèses mécanistes n'ont jamais pu expliquer comment des corps externes, des figures et des mouvements peuvent produire des apparences dans l'esprit ¹. « Nous ne pouvons faire un seul pas dans l'explication des phénomènes sans admettre la présence et l'action immédiate d'un agent incorporel qui unit, meut et dispose toutes choses, suivant les règles et en vue des fins qui lui semblent bonnes ². » L'action divine se manifeste jusque dans le détail des phénomènes, et ainsi se trouvent condamnés non seulement le mécanisme de Descartes qui pour expliquer le monde croit pouvoir se contenter d'une impulsion divine initiale, mais encore la théorie de l'emboîtement des germes de Malebranche, qui suppose que Dieu a créé, à l'origine, toutes les formes vivantes, les seules lois mécaniques en assurant par la suite la croissance et le développement ³.

Enfin il est encore un point par lequel Berkeley touche au romantisme, c'est sa conception mystique de l'autorité, et sur ce point encore il est en opposition avec l'esprit général du XVIII^e siècle.

Descartes, en faisant table rase des opinions qui étaient entrées en sa créance sans qu'il eût des raisons positives de les admettre, mettait à part ce qui concernait la foi, les mœurs et l'état. Le XVIII^e siècle a étendu le doute aux questions politiques et religieuses. De cet état d'esprit, Alciphron est

1. *Siris*, § 251.

2. *Ibid.*, § 237.

3. *Ibid.*, § 232 et 233. Cf. Malebranche, *Recherche*, liv. I, ch. v.

un des représentants. Les croyances religieuses nous ont été inculquées dès l'enfance et nous les avons acceptées sans réflexion ¹. Il n'en va pas autrement de nos croyances morales ². Le prêtre et le magistrat sont d'accord pour tromper le peuple ³. On ne doit obéissance ni à Dieu ni au roi ⁴. Ce sont ces théories que Berkeley entreprend de réfuter, et ce faisant il revient aux conceptions chères au xvii^e siècle qui reconnaissent au pouvoir civil un fondement divin. L'obéissance absolue et la non-résistance à l'autorité, quelque arbitraire et cruelle qu'elle pût être, avaient été prêchées par les plus grands orateurs anglicans ⁵. Berkeley souscrit entièrement à leur doctrine. La non-résistance au pouvoir civil, quel qu'il puisse être, doit être, selon lui, absolue et sans réserve ⁶.

Cette thèse, sans doute, Berkeley essaye de la justifier par des arguments rationnels. On doit regarder, dit-il, comme des expressions de la volonté divine les principes qui tendent au bonheur général. Or l'obéissance au pouvoir est la condition générale de l'ordre dans l'Etat, tandis que la désobéissance conduit à l'anarchie avec tous les maux qu'elle entraîne. Obéir au pouvoir, c'est donc agir selon les vues de Dieu. Maintenant le devoir d'obéissance ne saurait comporter d'exceptions, parce qu'on ne peut laisser à la décision des particuliers la détermination des cas dans lesquels il y aurait lieu d'obéir ou de désobéir au pouvoir. Le bien-être de l'humanité peut être en effet poursuivi de deux ma-

1. I, 6.

2. I, 9.

3. I 6.

4. I, 12.

5 Macaulay, *Histoire d'Angleterre depuis le règne de Jacques II*, ch. ix. Cf *Histoire du règne de Guillaume III*, ch. II. L'évêque de Londonderry, Ezéchiel Hopkins, au moment où un régiment de papistes marchait sur la ville, resta fidèle à la doctrine de non-résistance et exhorta son troupeau à marcher à la mort.

6. *Passive obedience*, § 2, t. IV, p 102.

nières : 1° ou bien sans édicter aucune règle morale universelle, en obligeant seulement chacun, dans chaque cas particulier, à faire ce qui lui semble, dans l'occasion et au moment actuel, propre à produire le bien public ; 2° ou bien en édictant des règles précises et fixes qui, si elles étaient universellement mises en pratique, seraient de nature à produire le bien-être général, quoique dans l'application elles soient sujettes à devenir l'occasion de grandes souffrances pour beaucoup d'hommes de bien. Or il est impossible, en premier lieu, de connaître exactement les conséquences de chaque action particulière, tandis qu'il est très simple de déterminer si elle contredit ou non un précepte moral universel. Et d'autre part, si on laisse à chacun le soin de décider ce qui est ou n'est pas conforme à l'intérêt public, il en résultera qu'il deviendra tout à fait impossible de condamner une action, si coupable qu'elle puisse paraître, puisque son auteur pourra toujours prétendre avoir été guidé par l'intérêt public. Et dès lors il se trouvera fatalement des gens pour condamner les meilleures actions et excuser les pires ¹.

Toutefois, à travers l'appareil rationaliste qu'il emploie à la justification de sa thèse, Berkeley laisse percer un certain sentiment de l'infini. « Ce n'est pas, écrit-il, le bien-être particulier de tel ou tel homme, de telle ou telle nation, de telle ou telle époque; mais le bien-être général de tous les hommes, de toutes les nations, de toutes les époques, que Dieu désire voir résulter du concours de toutes les actions individuelles ². » Par conséquent, doivent être regardés comme des prescriptions de Dieu toute maxime de conduite qu'une droite raison voit clairement être liée d'une manière nécessaire au bien-être universel, tout précepte de morale universel qui tend nécessairement au bonheur du plus grand

1. *Discoursé on passive obedience*, § 8-10.

2. *Ibid.*, § 7.

nombre, à celui de toutes les nations et de toutes les époques, du commencement du monde à sa fin ¹. Ainsi, en se rapprochant de la doctrine des docteurs anglicans du xvii^e siècle, Berkeley se trouve sur la voie du mysticisme romantique. A ses yeux comme à ceux de Carlyle, l'autorité est mystique et vient par la grâce de Dieu ². Seulement pour Carlyle, l'autorité n'est de droit divin que si celui qui en est investi est capable de remplir son rôle, et le critérium de cette capacité est la durée et la stabilité de son pouvoir. Le succès est la preuve du droit, la manifestation extérieure de la légitimité de l'acte, et la rébellion devient légitime dès lors qu'elle a pour effet de renverser une autorité incapable pour lui en substituer une capable. Mais l'autorité ne peut se maintenir et n'est sacrée qu'autant que ceux qui y sont soumis ont foi en elle. Tout autre est le point de vue de Berkeley. Mais il n'en reste pas moins qu'en un siècle où la tendance générale était de reconstruire rationnellement la société, il a vu dans l'organisation sociale « quelque chose de plus profond que le caprice populaire ou l'arbitraire contrat de Locke ³ ».

La parenté de Berkeley avec les romantiques s'explique par les préoccupations religieuses et les tendances pragmatistes qui sont l'expression directe de son caractère. Fondièrement religieux, il écrit pour combattre les sceptiques et les athées ; il s'insurge contre l'esprit antireligieux de son siècle, et l'un de ses ouvrages, l'*Alciphron*, est précisément dirigé contre les tendances « libertines » du xviii^e siècle. La réaction de Berkeley pourrait être ici rapprochée de celle de Jean-Jacques Rousseau qui, lui aussi, s'est mis en opposition avec l'esprit voltairien du siècle en écrivant la *Profession de*

1. *Discourse on passive obedience*, § 1.

2. Carlyle. *French Revolution*, II, 1, 1. « For it is most true that all available authority is mystic in its conditions and comes by the grace of God. » Cf. *On heroes*, lecture VI.

3. Fraser, *Introduct to the discourse on passive obedience*, t. IV, p. 100.

foi du vicaire savoyard, et qui, lui aussi, a été possédé par l'amour sincère et enthousiaste de la nature ¹.

Enfin, il est un dernier point par lequel Berkeley se rapproche du romantisme : c'est sa manière d'écrire.

Le progrès du positivisme n'abolit pas la pensée mystique mais a pour conséquence un développement original de cette dernière, dans une philosophie qui se réclame de l'art. La philosophie critique, en essayant d'établir philosophiquement les fondements du positivisme, a en effet séparé à jamais le domaine de la métaphysique de celui de la science. Or, cette séparation, dans la pensée de Kant, équivalait à porter contre la métaphysique un arrêt de mort. A cet arrêt, Schopenhauer n'a pas cru devoir se tenir, et tout en acceptant dans l'ensemble la théorie kantienne de la connaissance, il a établi que la science ne nous donnait qu'une connaissance superficielle des choses, la volonté, qui est le fond même de l'être, étant absolument incommensurable à l'entendement. Or, ce point de vue est déjà celui de Berkeley. Lui aussi distingue entre le monde des causes physiques, objet de la science, simple succession d'effets sensibles, et le monde des causes réelles, objet de la métaphysique, qui est l'univers des substances spirituelles et des volontés libres, les esprits finis et Dieu. Pour lui, la science ne porte que sur des états passifs, modifications de notre entendement, auquel la volonté demeure incommensurable, et c'est cette hétérogénéité absolue de la volonté et de l'entendement, de la vie vécue et de la représentation, qui, affirmée sous d'autres formes, a pu justifier la construction de systèmes métaphysiques nouveaux, ceux de Schopenhauer et d'Henri Bergson.

Ici, cependant, une difficulté surgit. La philosophie, par cela seul qu'elle use du langage, tend malgré tout à faire

1. Même au point de vue social, Rousseau ne rompt pas entièrement avec l'esprit mystique. « Qui désobéit aux lois désobéit à Dieu. » (*Lettre à Mgr de Beaumont, archevêque de Paris.*)

rentrer l'intuition dans le concept. Dire que la volonté est incommensurable à l'entendement, c'est déjà la faire entrer en quelque manière dans l'entendement, c'est la subsumer sous des concepts que l'entendement a formés. En outre, le but même de la philosophie est d'introduire la logique dans notre intuition du réel, de donner au contenu de notre pensée, quand celle-ci s'efforce d'embrasser tout l'univers, une forme rigoureusement logique qui fasse d'elle un système. Cette exigence de logique est au fond de toute philosophie, même intuitive. Ainsi la doctrine d'un philosophe tombe de toutes parts sous les prises de l'entendement, et ce qu'elle contient de vie vécue, transposé dans la représentation, risque par là même de s'anéantir. Pour conserver toute leur valeur à ses intuitions, pour restituer à ses lecteurs ce qui fut sa pensée vivante, il faut que le philosophe devienne artiste, puisque l'art est précisément une représentation qui équivaut à l'intuition, par le don qu'elle possède de susciter dans l'âme de ceux qui la contemplent une émotion identique à celle du génie qui la créa. Un temps fut où les grands philosophes étaient en même temps de grands savants. Il semble qu'à notre époque, ils doivent être, avant tout, de grands écrivains.

C'est ce qu'ont précisément été les deux philosophes qui nous paraissent être les véritables continuateurs de Berkeley, Schopenhauer et Henri Bergson. Tous deux, tendant également à mettre l'intuition au-dessus du concept, ont attaché la plus grande importance au style. Seulement, tandis que le premier recherche surtout l'image et la métaphore ¹, le second se préoccupe surtout de la mélodie de la phrase ². Et tous deux en ce point agissent conformément aux tendances de la littérature romantique qui se caractérise, dans une certaine mesure, par la prédominance de l'élément pit-

1. André Fauconnet, *l'Esthétique de Schopenhauer* (Paris, 1913), ch. x, p. 208 et suiv.

2. *Le Rire* (Paris, 1900), ch. III, p. 160.

toresque et de l'élément musical. Si Berkeley n'est pas allé jusque-là, du moins a-t-il donné à ses ouvrages et en particulier à ses dialogues, un charme qui demeurerait incomparable si n'eussent écrit Malebranche et Platon.

§ 4. — *Berkeley et Schopenhauer.*

Les méditations d'un philosophe portant toujours sur les aspects du monde qui l'intéressent le plus, les découvertes qu'il y peut faire sont toujours en rapport avec ce qu'il y cherche plus ou moins consciemment ; non sans doute qu'un penseur n'aperçoive dans l'univers que ce qu'il y veut voir, car ce qui choque ses tendances profondes prend souvent autant de relief à ses yeux que ce qui les satisfait, mais parce que sa curiosité, comme sa méthode de pensée, dérive de son caractère même, et qu'ainsi c'est, pour une part, de notre vouloir que procède, au fond, notre vision de l'univers.

La métaphysique d'un penseur se ressent donc des dispositions originelles de sa volonté : une même vérité, aperçue par deux philosophes, peut être *sentie* par eux de manières très différentes, et en raison même de cette diversité d'impression, les conceptions par lesquelles ils essayeront de l'exprimer seront elles-mêmes différentes.

L'idéalisme de Berkeley peut, à cet égard, être utilement comparé avec celui de Schopenhauer.

Berkeley est enthousiaste, optimiste, plein d'amour pour les autres hommes, pénétré du sentiment de la divinité et de la grandeur de la création. Schopenhauer, bien qu'en général assez satisfait de soi-même, est mécontent des autres et du monde, et naturellement enclin à voir le mal qui existe dans l'univers. Et cette opposition de caractère aboutit à deux conceptions opposées, en dépit de profondes analogies.

Ces analogies se ramènent aux quatre thèses suivantes :

1° le monde sensible n'existe pas indépendamment de l'esprit qui le pense ; 2° sous ce monde sensible subsiste une réalité qui le fonde, la volonté, et une volonté *une* ; 3° la représentation est au service de la volonté dont elle éclaire les démarches ; 4° le sujet connaissant est en soi volonté, et la volonté est incommensurable à la représentation.

Les différences d'autre part peuvent se distinguer en deux groupes, les unes tenant à l'influence de la philosophie traditionnelle, les autres ayant leur origine dans la diversité d'âme des deux penseurs.

1° Du point de vue de la connaissance, la représentation chez Berkeley est une action exercée par l'âme divine sur les âmes particulières et finies. Elle est donc produite par la volonté divine, et l'idée de causalité appliquée à la production de nos sensations en nous a la valeur d'une intuition métaphysique. Chez Schopenhauer, au contraire, la représentation est l'objectivation de la volonté, la manière dont la volonté s'apparaît à elle-même. Or ce mode d'apparition implique les formes *a priori* de la connaissance, temps, espace, causalité. L'idée de cause est donc une catégorie de l'entendement. Sur ce point, Schopenhauer demeure asservi aux formules de la philosophie critique. Il emprunte sa conception à la doctrine kantienne comme Berkeley emprunte la sienne à la philosophie traditionnelle. Mais l'un et l'autre penseur ne subissent l'influence de la philosophie de leur temps que parce qu'elle se trouve en harmonie avec leurs propres intuitions, elles-mêmes en rapport avec les dispositions intimes de leur âme. C'est ce qui ressort de l'examen même qui va suivre.

2° Du point de vue de l'être, la volonté qui fonde la représentation est divine chez Berkeley, donc absolument bonne, tandis que chez Schopenhauer elle est foncièrement mauvaise. Cette divergence radicale qui exprime l'opposition de caractère des deux philosophes modifie entièrement leur conception du monde.

Aux yeux de ce désabusé qu'est Schopenhauer, le monde n'est qu'une mauvaise farce, tandis qu'il est pour Berkeley une création merveilleuse. Chez Berkeley, en effet, la représentation résulte de la volonté divine ; elle est soumise au dessein divin, qui est d'éclairer et de provoquer les démarches de la volonté humaine. Elle constitue un langage que l'Esprit infini parle aux esprits finis pour leur permettre de remplir leur rôle dans l'univers ; comme telle, elle constitue le lien qui unit les hommes, elle est la condition nécessaire de la société des esprits. A tous ces points de vue, elle possède un caractère d'incontestable réalité, et ce n'est pas sans raison que Berkeley insiste à chaque instant sur l'accord de sa doctrine avec les croyances du sens commun.

Chez Schopenhauer, au contraire, la représentation n'est qu'une illusion. Asservie aux formes *a priori* de la connaissance, elle ne nous laisse pas apercevoir la réalité telle qu'elle est, c'est-à-dire comme une volonté une, mais elle morcelle le monde en individus distincts en opposition perpétuelle les uns avec les autres. Au lieu d'être le lien des esprits, comme chez Berkeley, elle est au contraire ce qui les divise, et il faut échapper à l'illusion de la représentation pour retrouver, sous la diversité phénoménale, l'identité de la volonté primordiale. Le caractère illusoire du monde phénoménal dérive donc ici directement du pessimisme. En effet, la représentation est soumise aux formes *a priori* de la connaissance, c'est-à-dire à la structure même du cerveau, qui n'est lui-même que l'objectivation de la volonté de penser. La volonté mauvaise en soi produit ainsi, par sa toute-puissance, l'illusion qui la porte à se déchirer elle-même, dans l'innombrable multitude des individus.

Pour Schopenhauer l'être réel (la volonté) transparait dans la représentation (force de la pesanteur, affinités chimiques, instinct de la plante et de l'animal, volonté humaine). Pour Berkeley la volonté divine ne s'objective pas dans la fe-

présentation. La représentation demeure au sujet purement passive. La pesanteur, par exemple, n'est pas la manifestation de la volonté divine, mais une pure sensation passive de mouvement perçu ou de résistance éprouvée. C'est qu'en effet, pour Schopenhauer, la volonté qui est en nous et la volonté qui est hors de nous sont identiques, tandis que chez Berkeley elles sont *distinctes*, appartenant à des êtres distincts. L'unitarisme anglais s'oppose au panthéisme germanique. Mais le panthéisme germanique, comme l'individualisme anglais, se transforment et se colorent en fonction des dispositions originales des deux philosophes. Berkeley, en distinguant Dieu des êtres créés, possède un profond sentiment de l'unité du monde qui lui permet de retrouver à quelques égards un reflet de sa propre pensée dans le *Ἐν καὶ τὰ* des anciens. Schopenhauer, en admettant l'unité fondamentale des êtres, se défend d'être panthéiste. Le *Ἐν καὶ τὰ* chez lui n'est pas le *τὰ ἀπὸ* !.

¹ Cf. *Handbuch der Philosophie*, Supplement, 2^e ed., par Hermann, à 18, p. 454. Cf. *Arch., 2, 334.*

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Le système.

CHAPITRE I

LA THÉORIE DE L'ABSTRACTION.

Point de départ du système : il n'existe dans l'esprit ni idées abstraites, ni idées générales abstraites — mais seulement des idées particulières qui acquièrent une signification générale. — Addition faite à cette théorie dans la deuxième édition des *Principes* ; sa portée : caractère positif et absolu reconnu en fait aux notions universelles. — Comparaison avec Platon. — La notion et l'idée : importance de l'élément actif. — Les relations sont des notions. Comparaison avec Kant. Preuve de la vérité de cette interprétation de la doctrine : conception pragmatique du langage. 3

Conséquences en ce qui concerne l'évolution présumée du nominalisme. — D'après Maxime David, Berkeley aurait évolué. 1^o Il est nettement sensualiste dans le *Commonplace Book*. 2^o La distinction des idées et des notions n'apparaît qu'en 1734. 3^o La *Siris* est nettement platonicienne. 4^o La suppression de la critique des idées abstraites dans la 3^e édition de l'*Alciphron*. — Réponse à ces arguments. 1^o La doctrine des notions, à défaut du mot, existe dans le *Commonplace Book* et des tendances opposées y coexistent. — 2^o La distinction des idées et des notions n'entraîne l'abandon du nominalisme ni en fait, ni en droit. — Vrai sens de la théorie. Il n'y a dans notre esprit que des intuitions. 3^o L'idée platonicienne selon Berkeley : elle n'est pas l'idée abstraite au sens moderne. Examen de cette conception : l'idée platonicienne n'est ni indéterminée, ni contradictoire, ni sans rapport avec le réel. — Elle est de plus universelle. — Que la théorie de Berkeley impliquait la conception platonicienne de l'idée. — Qu'en fait son nominalisme s'accorde avec le réalisme de Platon. Les hypostases se caractérisent comme les idées platoniciennes par la pureté sans mélange. — En quoi Berkeley s'écarte de Platon, de Kant et de Malebranche ; sa théorie de l'espace géométrique. La conception de l'universel est active, non passive. — 4^o La modification apportée à l'*Alciphron* n'a pas le sens qu'on lui attribue : la critique des idées abstraites formait un hors-

d'œuvre dans la discussion. Preuve par l'analyse du dialogue. Autre preuve : certains arguments de l'*Alciphron* (libre arbitre, grâce) font appel à l'inexistence des idées abstraites. — Résumé et conclusion. En quoi Berkeley peut être dit nominaliste, conceptualiste et réaliste 13

CHAPITRE II

L'IMMATÉRIALISME.

Application de la critique des idées abstraites au problème de la matière. Méthode : il faut se défier du langage et examiner les idées en elles-mêmes. — Au mot matière ne correspond aucune intuition. Impossibilité d'une existence indépendante de l'esprit : exister, c'est percevoir ou être perçu. — Cette critique implique deux thèses : 1^o subjectivité des qualités sensibles ; 2^o phénoménisme du monde extérieur. 30

§ 1. — *Subjectivité des qualités sensibles.*

Qualités premières et qualités secondes. Ces dernières n'existent pas indépendamment de l'esprit (affectivité, relativité, subjectivité). Les premières ne peuvent se concevoir en dehors des secondes — elles sont tout aussi relatives — et pareillement subjectives. — Objections faites par les partisans de la matière : distinction de l'étendue absolue et de l'étendue sensible. Réfutation. L'étendue absolue est inconcevable. — Les qualités premières ne peuvent être causes des secondes, l'idée étant inactive.

Rapport de l'immatérialisme et du nominalisme. — L'immatérialisme dérive de la théorie de l'abstraction — mais il subsisterait même si le nominalisme était rejeté. 33

§ 2. — *Inexistence d'une substance matérielle.*

La substance matérielle ne peut être ni connue par les sens — ni inférée. — Elle est une contradiction dans les termes. — Elle n'est pas le modèle dont les idées seraient la copie — ni la cause de nos sensations — ni un substratum — ni un instrument. Fond de l'argumentation de Berkeley. 1^o Thèse nominaliste : la matière est une abstraction. 2^o Thèse idéaliste : un état de conscience n'existe pas en dehors de la conscience. — Que la deuxième thèse peut servir de fondement à la première. — Usage perpétuel de cette argumentation dans les *Dialogues entre Hylas et Philonous*. 39

CHAPITRE III

LA CAUSE DE NOS SENSATIONS : DIEU.

Nos sensations étant involontaires ont une cause, et cette cause est en soi volenté. — Cette cause est une. — Elle est entendement aussi bien que volenté, donc un esprit. — Cet esprit est éternel, omniprésent, sage, etc., donc Dieu — Originalité de cette démonstration : l'existence de

Dieu se fonde sur la connaissance des choses par un esprit infini. — En quoi les idées de Dieu diffèrent des nôtres : 1° aucune affection ne les accompagne ; 2° elles sont activement produites, non passivement reçues. — Utilité de cette conception : elle était rendue nécessaire par l'idéalisme, Dieu pouvant seul expliquer l'accord des différents esprits et la répétition des mêmes perceptions. — L'existence de Dieu est plus certaine que celle des autres hommes. 46

CHAPITRE IV

LA SUBSTANCE SPIRITUELLE.

La réalité de la substance spirituelle est impliquée dans la critique de l'idée de matière. Donc Hume n'a pas fait pour l'esprit ce que Berkeley a fait pour la matière : une collection de phénomènes ne peut constituer le moi, car il n'y a pas d'accidents sans substance. — Le moi n'est pas une substance inconnue. — Définition de l'esprit. Il est distinct de ses idées, mais n'existe pas sans idées. — C'est l'être actif, simple, entendement en tant qu'il perçoit, volonté en tant qu'il agit. — Les difficultés que suscite une telle notion viennent de ce que nous voulons nous la représenter comme un objet. — Or ce n'est pas une *idée*, mais une *notion*. — La notion répond à une expérience vécue. 50

CHAPITRE V

LA VOLONTÉ.

Berkeley n'a pas présenté de théorie d'ensemble. Il faut reconstituer sa pensée au moyen des fragments du *Commonplace Book*, en les comparant aux textes des autres ouvrages.

Examen du Commonplace Book. — Trois thèses : 1° la volonté est incommensurable à l'entendement ; 2° elle est la substance même de l'esprit, et comme telle identique au sujet connaissant ; 3° elle est toujours la même, une, identique, incorruptible, immortelle, diversifiée seulement par ses effets. — Ces caractères, Berkeley les attribue dans la *Siris* à la volonté divine. — Les autres ouvrages ne contiennent aucun texte contraire. Ils définissent l'esprit comme volonté, en lui attribuant les mêmes caractéristiques. — Pourquoi Berkeley a pu négliger de faire une théorie d'ensemble de la volonté, sans renoncer à ses premières conceptions. Le problème de la nature de la volonté n'avait pas de son temps l'importance qu'il a prise, après Hume et Kant. 56

CHAPITRE VI

LA CAUSALITÉ.

§ 1. — *La notion de cause.*

Le mouvement, succession passive d'états de conscience en nous, a Dieu pour cause. — Les causes physiques ne sont que des occasions. Toute cause agissante est spirituelle. 61

Comparaison avec Hume. 1^o Il ne saurait y avoir parité entre la cause physique et la cause psychologique. Hume transforme le vécu en représenté. — 2^o En outre, la causalité doit être transcendante par rapport aux phénomènes. Intuition de la limitation de la volonté. Tendance de Berkeley à concevoir la cause de nos sensations comme l'objet d'une intuition. Que cette tendance est dans la logique du système. La passivité (action subie) séparée de l'action exercée est une pure abstraction. — Pourquoi Berkeley a présenté son argument comme un raisonnement : tradition philosophique, nécessité de l'exposition. — Que la notion est une intuition. 62

§ 2. — *La liberté*

Causes psychologiques : volonté divine, volonté des esprits finis. — Dieu unit entre eux les esprits finis. Tendance à mettre toute causalité en Dieu chez les métaphysiciens du XVIII^e siècle. En quoi Berkeley en diffère. Dieu et les esprits finis se conditionnent en quelque sorte, l'activité de Dieu et l'activité des esprits finis s'accommodant l'une à l'autre.

Cette solidarité n'exclut pas la liberté. 1^o La liberté chez l'homme, fait de l'expérience intime. Comparaison avec Bergson. 2^o La liberté en Dieu ; a) toute volonté est libre, donc la cause de nos sensations est libre ; b) contingence des lois de la nature ; — la nature, adaptée en fait aux besoins des hommes, doit être voulue par Dieu. Les idées de Dieu sont des *intentions*. Qu'une telle conception était dans la logique du système : rôle de Dieu. La relativité et la subjectivité des sensations postulaient un principe d'accord entre les différents esprits. Leur contingence et leur appropriation aux besoins des hommes postulaient une cause libre. — Cette cause unique, qui fait l'unité du monde, achemine Berkeley aux vues mystiques de la *Siris*. 67

CHAPITRE VII

LES RAPPORTS DE DIEU ET DES ESPRITS : LA FINALITÉ.

PREMIÈRE SECTION

THÉORIE DE LA VISION.

§ 1. — *La distance, la grandeur, la situation.*

a) *Distance*. — Explication scientifique de la perception de la distance par les angles visuels et les rayons lumineux. — Elle repose sur des rapports nécessaires. Critique. La distance dans cette hypothèse n'est pas perçue en elle-même. Elle ne l'est pas non plus par l'intermédiaire d'une autre idée. Or il faut qu'invisible en elle-même, elle soit suggérée par une idée. En fait, les idées qui nous la suggèrent sont : 1^o les sensations musculaires inhérentes au mouvement des yeux ; 2^o le degré de clarté ou de confusion de l'objet ; 3^o toutes autres circonstances que l'expérience nous a habitués à associer avec la distance tactile. — Qu'on ne

voit pas à distance. Critique du langage commun. Exemple de la lune. La distance n'est pas l'objet propre de la vue : elle est suggérée. Exemple de la voiture qu'on entend s'approcher. Données médiatees et données immédiates de la vue. 72

b) *Grandeur*. — Explication scientifique (angle sous-tendu.) — Même critique que plus haut. Il existe une grandeur visible et une grandeur tangible définies par le nombre de *minima visibilia* ou *tangibilia* qu'elles comprennent. Grandeur tangible invariable prise pour étalon. Plus importante pour nous que la grandeur visible. Minimum visible égal pour tous. *Minima visibilia* toujours en nombre égal. Connexion du tangible et du visuel purement empirique. 77

c) *Vision droite*. — Explication scientifique. Rétablissement de l'image par le rapport de chacun des points de l'image peinte au fond de l'œil à chacun des points de l'objet contemplé. — Critique : 1^o schéma trop compliqué pour enfants, idiots ou ignorants, qui jugent pourtant de la situation sans difficulté. 2^o Nous n'avons aucune conscience des rayons visuels ou lumineux invoqués comme principes d'explication. — En réalité, toutes notions relatives à la situation sont dues au toucher. — Rôle du mouvement des yeux. Objection. Ne peut-on juger de la situation par le rapport qui existe entre les parties ? Réponse. Les parties ne sont distinguées et définies qu'en fonction du toucher, aucun rapport n'existant entre les parties visibles et les parties tangibles. Figure, grandeur, nombre, ne peuvent nous renseigner. — Analyse de la difficulté éprouvée : elle résulte d'un manque de réflexion : problème mal posé. Elle se dissipe quand on cesse de confondre les données du toucher, et celles de la vue. — Origine de notre erreur. Confusion établie entre la perception de l'homme qui contemple l'objet et celle du spectateur qui regarde dans les yeux de cet homme. 81

Fond de l'argumentation de Berkeley. Les physiciens se représentent fausement les rapports de l'univers tangible, de l'image peinte au fond de l'œil et de la perception de l'objet. En effet, 1^o perception et image appartiennent à deux sujets différents, et dès lors le problème posé est absurde. Le physicien impersonnalise à son insu l'état de conscience ; 2^o perception et image sont des états passifs, donc contingents. Aucune relation causale ne peut les unir. — Immatérialisme et volontarisme sont ici solidaires. 86

§ 2. — Hétérogénéité de la vue et du toucher.

Il n'existe pas d'idées d'étendue, de figure ou de mouvement communes à la vue et au toucher. 1^o La lumière et les couleurs sont les seuls objets immédiats de la vue. Donc l'étendue visible et l'étendue tangible sont hétérogènes. 2^o Figures visibles et figures tangibles sont également hétérogènes, étant quantités qui ne s'additionnent point. 3^o Le mouvement absolu n'existe pas. — On désigne par le même nom ces choses hétérogènes en raison de leur association constante. Ex. : carré visible et carré

tangible, etc. L'aptitude des figures géométriques visibles à représenter les tangibles vient de ce qu'elles contiennent un nombre égal de parties distinctes et non d'une analogie de nature. La facilité à les confondre vient : 1^o de leur association constante ; 2^o de ce que l'étendue et le toucher peuvent offrir un grand nombre de sensations distinctes simultanées. 89

§ 3. — *L'étendue géométrique.*

Difficultés soulevées par la théorie des mathématiques. — L'espace des géomètres et l'espace berkeleyen. — Solution. 1^o Réponse à l'objection tirée de la clarté de la géométrie. Les figures visibles changeantes et relatives ne peuvent être l'objet de la géométrie : elles sont les signes de figures tangibles invariables. — Preuve : un homme dont la vue serait parfaite, mais qui serait privé du sens du toucher, ne pourrait avoir aucune idée de la géométrie dans l'espace — ni de la géométrie plane 91

§ 4. — *Rapport de la théorie de la vision à l'ensemble du système.*

I. *Partie négative.* Critique : 1^o La théorie classique explique le conscient par ce dont nous n'avons aucune conscience, — par de pures abstractions. 2^o Elle présente comme nécessaire ce qui est contingent. Or : 1^o le visuel et le représenté n'existent que dans l'esprit ; 2^o les rapports des phénomènes sont contingents (rapport de finalité et non de causalité). Et ainsi la théorie classique implique : 1^o l'existence métaphysique de l'espace ; 2^o la causalité efficace de la matière. 93

II. *Partie positive.* L'explication de Berkeley, purement psychologique, est d'accord avec les principes essentiels du système. Toute la réalité étant de percevoir ou d'être perçu, l'apparition d'un fait de conscience ne peut avoir sa raison d'être que dans un autre fait de conscience ou dans un être conscient. Donc : 1^o explication phénoméniste : retour aux données immédiates de la vision, associations équivalant à l'intuition ; 2^o explication substantialiste : rapport de finalité substitué au rapport de causalité. La métaphysique complète la psychologie. 95

DEUXIÈME SECTION

LA DOCTRINE DES SIGNES.

§ 1. — *Le monde système de signes : création continue et finalité naturelle.*

Conception du monde comme un système de signes destiné à éclairer l'action humaine. — Cette conception permettrait de résoudre une difficulté résultant de l'attribution de l'univers visible à une cause unique. La complexité que nous observons dans la nature n'est nécessaire à la production d'aucun effet, — mais est nécessaire à l'intelligibilité du monde. Une telle conception implique en outre la création continue, l'éternelle révélation de Dieu par la nature, — et à ce titre, elle

découle logiquement de l'analyse des conditions psychologiques de la vision et de la conception psychologique de la cause. La constance des perceptions visuelles et de leurs associées tactiles conduit à l'idée d'une cause unique, — leur accord avec les besoins du corps à l'idée d'une cause intelligente et bonne, — leur identité pour tous les esprits rend possible la société des esprits. — Berkeley s'élève ainsi à l'idée d'une Providence universelle.	99
Cette Providence est libre, puisqu'elle est volonté et que toute volonté est libre. Par suite, le lien du tangible au visible est contingent, — les rapports des phénomènes entre eux sont des rapports non de cause à effet, mais de signe à chose signifiée. Tous les phénomènes ayant une même cause efficiente, qui est Dieu, leur apparition dans le temps ne comporte pas de cause efficiente particulière, mais seulement des causes finales.	102
On objectera que la nature étant imparfaite ne semble pas être l'œuvre directe d'un esprit infiniment sage et bon. Réponse : 1 ^o les imperfections résultent de la généralité et de la simplicité des lois de la nature nécessaires à l'intelligibilité du monde et à la conduite humaine ; 2 ^o elles font ressortir la beauté de l'univers ; 3 ^o elles sont un bien, rapportées à l'ensemble du monde.	103
§ 2 — <i>La pensée, système de signes : le pragmatisme de Berkeley.</i>	
La théorie des signes implique la subordination de la représentation à la volonté. Deux points à considérer : a) théorie de la science ; b) théorie de la foi.	
a) L'uniformité des lois naturelles a sa raison d'être dans son utilité pratique. La science humaine qu'elle rend possible est utilitaire dans sa fin. C'est un système de notations ou de signes substituables aux choses.	
b) Les signes ne suggèrent pas toujours des idées, mais encore des émotions, et c'est précisément le rôle des dogmes et des symboles.	
Le pragmatisme de Berkeley résulte logiquement de ce que la représentation pour lui n'a d'existence que dans l'esprit actif : la valeur en est donc relative à celle de l'action.	104

DEUXIÈME PARTIE

Les vues mystiques

INTRODUCTION

LA SIRIS.

Eléments nouveaux dans la *Siris* : 1^o Théorie de l'éther. 2^o Connaissance suprasensible. 3^o Théorie des hypostases.

La théorie de l'éther semble en contradiction avec l'immatérialisme, la connaissance suprasensible avec le sensualisme, les hypostases avec le nominalisme. — Y a-t-il évolution de la doctrine?

La doctrine de Berkeley est déjà tout entière en germe dans le *Commonplace Book*. Le progrès de sa pensée consiste ultérieurement à développer plutôt qu'à découvrir. Toutefois la *Siris* se distingue par deux caractères nouveaux : érudition et métaphysique — unis toutefois par le désir de démontrer Dieu. — D'autre part, les doctrines essentielles y reparaissent intégrales. — Seul le sensualisme tend à s'atténuer. — Il semble donc qu'il y ait changement d'attitude plus que de doctrine (tendance mystique marquant le passage du classicisme). Comparaison avec Beethoven et Victor Hugo. Ce passage du classicisme au romantisme justifie les préoccupations d'érudition. Comparaison avec Descartes et Schopenhauer.

Quant au fond même de la doctrine, il convient d'étudier séparément les théories de l'éther, de la connaissance, suprasensible et des hypostases. 113

CHAPITRE I

L'ÉTHER.

Résumé de la théorie. 1^o Un feu invisible et subtil est supposé communiquer à toutes les parties de la matière l'impulsion du premier moteur. 2^o Ce feu n'est pas une cause réelle, mais une cause seconde servant, comme toutes les causes secondes, à rendre la nature intelligible à l'homme. — Une telle hypothèse contredit les assertions du *Commonplace Book*. Elle n'altère pas cependant l'unité du système, étant une pure hypothèse physique — Elle semble en opposition avec les thèses des *Principes* et des *Dialogues*. Mais l'opposition est plus apparente que réelle. L'éther est nécessaire non à celui qui gouverne, mais à ceux qui sont gouvernés. — Autre objection tirée de l'idéalisme : un feu invisible est contradictoire. Réponse : c'est un feu qui deviendrait visible à des sens plus déliés que les nôtres. Comparaison avec ce qui est dit dans la théorie de la vision au sujet de la grandeur apparente de la lune. — Conclusion : l'éther est une hypothèse destinée à rendre sensible aux esprits l'unité de la vie universelle. — l'ubiquité de l'action divine dans ce qu'elle a de plus uniforme. C'est ce qui explique que Berkeley n'ait pu l'admettre que comme une conséquence de sa thèse de l'ubiquité de l'action divine. Comparaison avec Edouard Schuré, Képler. — Qu'il n'y a pas eu de changement à cet égard dans la pensée de Berkeley. L'éther a son archétype dans la pensée divine. — Par là Berkeley revient à la théorie de l'âme du monde, chère aux anciens. — Le monde possède une réelle unité. Cependant Dieu reste transcendant et le monde contingent par rapport à lui. 121

CHAPITRE II

LA CONNAISSANCE SUPRASENSIBLE.

Deux points de vue possibles sur la nature. — Du point de vue de sa cause, elle est une : il y a une âme du monde. Du point de vue de l'esprit qui la perçoit, elle est multiple, et c'est l'esprit qui l'unifie. Théorie de la science : elle est l'interprétation du langage divin, — la généralisation de l'expérience contingente. — Elle cherche donc à mettre la pensée humaine en harmonie avec la pensée divine. — La métaphysique atteint les idées divines elles-mêmes — idées actives, objet du troisième genre de connaissance, l'entendement pur — et s'élève jusqu'à la divinité.

Cette conception résulte de la thèse même de l'incommensurabilité de la volonté à l'entendement. — Nous connaissons par notions aussi bien que par *idées*, et c'est seulement par notions que nous connaissons les actes et les relations. — Dieu faisant par son activité l'unité du monde, l'unité ne peut être connue que par l'entendement pur. L'intellect pur qui est en soi volonté coïncide en quelque sorte avec l'action divine. C'est pourquoi Berkeley conçoit l'idée platonicienne comme une cause et un principe. 128

CHAPITRE III

PLATON ET PLOTIN.

§ 1. — *Le système : ses rapports avec le néo-platonisme.*

- I. Question de droit. A. Raisons philosophiques qui inclinaient Berkeley vers le néo-platonisme. 1^o Tendance à représenter le monde comme une apparence. Transformation radicale, selon G. Lyon. Critique. Point de vue de l'homme, point de vue de Dieu. Passage du premier au second. — Que l'idéalisme de Berkeley conduit à celui de Platon comme celui de Platon à celui de Berkeley. Citations de Shakespeare et de Platon. Monde des phénomènes, monde des noumènes. — Comme Platon, Berkeley part des contradictions des sens pour s'élever à l'idéalisme. — 2^o Idée du Bien chez Platon, sa parenté avec le Dieu de Berkeley. — L'Un de Plotin, ses points de contact avec la doctrine berkeleyenne. — Pourquoi Berkeley a interprété Platon dans le sens du néo-platonisme. Les individus sont des volontés, — connaissables par notions, — donc des intelligibles. — L'Idée universelle n'est pas seulement un intelligible, mais une intelligence. — Cette intelligence a la supra-intellection d'elle-même. — Unité de la volonté et de l'entendement en Dieu. — Volonté incommensurable à l'entendement, Dieu ineffable. — Sous l'influence de Plotin, Berkeley se place au point de vue de Dieu par une sorte d'intuition mystique. Citation de Dante. — La notion d'une telle intuition était appelée par la théorie de l'âme du monde. La participation. Coïncidence de l'amour qui est en nous avec l'amour de Dieu hors de nous. 133

B. Raisons religieuses. Parenté du néo-platonisme avec la théologie chrétienne. 142

II. Question de fait. Comment Berkeley a-t-il été amené à l'étude du néo-platonisme et comment l'a-t-il étudié ? a) Influence présumée de Marsile Ficin. Son éclectisme. b) Eclectisme de Berkeley résultant du but même qu'il se propose. Ses interprétations ne sont pas toujours exemptes de complaisance : par exemple, il retrouve chez Aristote son propre idéalisme, et par suite sa propre théorie de la causalité divine. c) Points de contact de son œuvre avec la philosophie antique. 1^o Théorie de l'âme : substantialité et immortalité (Platon) ; principe de mouvement (Platon et Aristote) Influence du *De anima* : elle semble décisive pour l'évolution des idées de Berkeley. Autres influences : la morale antique L' *Alciphron* et la morale d'Aristote. L'aspiration vers la vie divine. La *République* de Platon. 2^o Théorie de Dieu. Influence possible du huitième livre de la *Physique* d'Aristote. Dieu premier moteur immobile de l'entendement et de la volonté Théorie du monde système de signes. Comment elle amène Berkeley à la distinction platonicienne de l'opinion et de la science. Théorie de la finalité. Identité des conceptions antiques avec celle de Berkeley. Le *Phédon*, la troisième *Ennéade*. Théorie des notions. Conception de l'idée comme identique à la notion. Influence possible de Marsile Ficin, d'Alcinoüs, de Simplicius, de Plotin. 144

En résumé, Berkeley a d'abord été séduit par la ressemblance de la philosophie antique avec la sienne. Il retrouve chez les anciens son propre système. Il a été ainsi conduit à approfondir sa propre théorie dans un sens platonicien et néo-platonicien : théorie de l'éther, de l'âme du monde, des idées. 161

§ 2. — *Les hypostases.*

I Analogies entre la théologie chrétienne et le néo-platonisme. 1^o Caractère ineffable du Père. Antériorité du Bien sur l'Être. Denys l'Arcéopagite Saint Thomas. 2^o Raison universelle, médiateur entre le Bien et le monde sensible. Saint Thomas. 3^o Conception de l'Esprit saint. Ame du monde. Néo-platonisme. Alcinoüs. Philon. Plotin. . . . 164

II. Ce que devient la théorie des hypostases dans la dernière philosophie de Berkeley. Les trois personnes de la Trinité chrétienne sont ce qu'on entend sous d'autres termes par principe, esprit et âme, — par Unité, Intelligence et Vie, — par Bien, Verbe et Amour. 1^o L'un, toujours le même en face du changement perpétuel des choses. — Participation des êtres individuels à l'unité. Rapport avec la doctrine philosophique antérieure. Dieu personnel, éternel, immuable, est l'un. Il est essentiellement volonté. Comparaison avec les textes du *Commonplace Book* relatifs à l'unité de la volonté. — Que la volonté divine est bonne. L'un est en même temps le bien. Priorité de l'un sur l'intelligence. 3^o L'intelligence. Elle se manifeste dans l'ordre de l'univers et dans la cons-

tance des lois naturelles. — Son rapport à la volonté. Il est analogue à celui qui existe entre l'intelligence et l'un. Volonté et intelligence, distinctes en elles-mêmes, concourent à la production des phénomènes, et dès lors le monde créé par Dieu est une représentation intelligible où la forme et la matière sont également données. 4 ^o L'amour est la force cachée qui unit toutes choses. — Il produit la concorde et l'union. Vie et amour sont ainsi postérieurs logiquement à la volonté qui crée et à l'intelligence qui éclaire.	168
Pourquoi cette théorie demeure confuse. Deux sources : christianisme, néo-platonisme. En quoi ils diffèrent. 1 ^o Amour en Dieu, égalité des personnes de la Trinité. 2 ^o Création substituée à l'émanation en ce qui concerne le monde. — Que Berkeley demeure fidèle à la conception chrétienne. Il répugne au panthéisme : a) parce qu'il admet la liberté ; b) parce que son système implique la dualité du Créateur et de la création. Citation de Th. Huxley. — L'identité est dans la volonté qui tend au bien. Volonté humaine, volonté divine.	173

TROISIÈME PARTIE

Examen de la philosophie de Berkeley.

Un système est représentatif de l'homme, du pays, du temps. Difficultés de séparer complètement ces trois points de vue.	181
--	-----

CHAPITRE I

L'HOMME ET L'ÉCRIVAIN.

§ 1. — *Le caractère de Berkeley.*

Originalité des systèmes philosophiques. — Biographie et doctrine : leurs rapports. Le système nous éclaire sur l'homme plus que l'homme sur le système. Le système de Berkeley nous le révèle empiriste et idéaliste. Contraste qui existe dans toute l'œuvre. Sa vie nous le révèle positif et pratique, — tourné vers l'action, — et en même temps ardent et généreux. — Qualités littéraires de son œuvre : clarté, sincérité, candeur, enthousiasme, — habileté dans la discussion procédant de sa ferveur même. — Qualités morales de l'écrivain : indifférence à l'égard de la gloire, absence totale de vanité.

Ces qualités se retrouvent dans l'attitude intellectuelle.	182
--	-----

§ 2. — *L'attitude intellectuelle.*

Elle est volontairement naïve : prend les choses simplement, retour aux données immédiates de la conscience. — Conséquence : horreur des abstractions et des symboles verbaux. Intuition de la volonté dans ce qu'elle a d'irréductible. — Conception de la pensée comme vécue plus

que comme représentée. — Pragmatisme de Berkeley. Importance de l'expérience vécue en matière de foi. — Prétention de rester d'accord avec le sens commun. — L'évolution de la doctrine devient claire dès qu'on se rend compte que l'attitude intellectuelle demeure la même, mais en s'appliquant à des objets nouveaux (sensualisme, — immatérialisme et volontarisme, — mysticisme). 187

CHAPITRE II

EN QUOI BERKELEY EST-IL DE SON PAYS ?

§ 1. — *L'empirisme. Comparaison avec Leibniz.*

Les philosophes anglais sont des psychologues en opposition avec les Allemands qui sont métaphysiciens. Berkeley reste psychologue jusque dans sa métaphysique. Il reste empirique dans sa théorie des mathématiques précisément parce que psychologue. Ses analyses ont la précision et la solidité propres aux philosophes et écrivains anglais. Comparaison de l'optimisme de Berkeley avec celui de Leibniz. Souplesse et vie opposée à une organisation puissante, mais rigide. 192

§ 2. — *L'associationnisme. Stuart Mill.*

La philosophie anglaise est associationniste et évolutionniste en raison même de son empirisme. Elle part du réel complexe qu'elle décompose et recompose. En quoi l'associationnisme de Berkeley diffère de celui de Stuart Mill : a) *La matière*. Mill est phénoméniste. Berkeley, métaphysicien. Critique de Berkeley par Mill. Il est illogique d'admettre que les idées des choses subsistent dans l'esprit divin. Erreur d'où elle procède. Les possibilités de sensations sont des pouvoirs de Dieu. Il s'ensuit que Berkeley n'a point confondu l'identité numérique avec la spécifique : la similitude des sensations d'où naît le jugement d'identité, a son fondement dans l'identité de l'intention divine. 197

b) *L'esprit*. St. Mill n'a pu tenir compte des faits de mémoire, et lui-même en fait l'aveu. Berkeley, au contraire, semble pressentir la vraie nature de la durée, telle que la décrit Bergson. — Il tend toutefois à concevoir la volonté comme une, diversifiée par les représentations qui l'accompagnent, l'esprit étant à l'image de l'un. — C'est donc par la notion d'unité et non d'identité qu'il échappe aux conséquences de l'associationnisme. Comparaison avec Kant et Leibniz. Le nombre est une création de l'esprit. L'esprit impose l'unité aux choses. Il unifie la diversité qualitative du donné, mais se définit, par cette unification même, comme une monade. 201

CHAPITRE III.

EN QUOI BERKELEY EST-IL DE SON TEMPS ?

§ 1. — *Berkeley et la philosophie du XVII^e siècle.*

Métaphysicien, Berkeley diffère des métaphysiciens qui l'ont précédé ou suivi. Ce qu'il doit à ses prédécesseurs. Il cite fréquemment Descartes,

- Locke, Malebranche. En refusant toute réalité métaphysique aux *qualités secondes*, ceux-ci préparent l'idéalisme. Malebranche avait mis en relief la relativité de l'étendue sensible. En niant l'existence de l'étendue abstraite, Berkeley ruinait le notion de matière. . . . 207
- Plus précisément encore, Descartes, comme philosophe, admettait la possibilité de l'inexistence de la matière, affirmait l'esprit plus aisé à connaître que le corps, tendait à faire de l'univers sensible une modalité de l'âme pensante. Comme savant, sa conception purement géométrique de la matière excluait de celle-ci tout élément psychologique et conduisait au dualisme de l'étendue et de la pensée. — Psychologue et non savant, Berkeley part du monde sensible et non du monde défini par la science, et ne voyant en lui qu'un mode de conscience, doit reconnaître à la conscience une réalité substantielle. Preuve : son volontarisme. Plus l'entendement est passif, mieux apparaît le caractère original de la volonté. — Par là, il se rapproche de Descartes (disproportion de la volonté et de l'entendement chez Descartes ; leur incommensurabilité chez Berkeley.). 208
- De Malebranche, Berkeley se rapproche en ce qu'il ne voit dans les causes physiques que des causes occasionnelles. Il en diffère en ce que le mouvement des corps, d'après lui, est créé par l'acte même qui crée les corps, tandis que d'après Malebranche une force mouvante est en outre nécessaire, le mouvement réel étant différent du mouvement sensible, et exigeant dès lors une volonté distincte de Dieu. Raisons pour lesquelles l'idéalisme de Malebranche ne s'est pas développé jusqu'au bout : il oppose l'étendue intelligible à l'étendue sensible, l'idée au sentiment. Berkeley réduit l'espace à l'étendue sensible. 212
- Doctrine des signes et vision en Dieu. Dans les deux cas, Dieu est source de connaissance. Mais pour Malebranche l'étendue intelligible existe en Dieu et est aperçue par nous en lui ; l'étendue sensible est produite par Dieu en nous. Pour Berkeley, l'espace est tout sensible et par suite tout entier produit en nous. Forme et matière sont également données. — De là deux conceptions différentes de la manière dont le monde est représenté dans la pensée divine. *Idées* chez Malebranche. *Archétypes* chez Berkeley. *L'idée* est une possibilité d'être, c'est-à-dire aux regards de Berkeley une abstraction. *L'archétype* n'existe que dans l'entendement divin et contrairement à l'idée échappe à notre connaissance. 215
- Fonds de croyance religieuse commun à Berkeley et à Malebranche. Divergence des doctrines. Critique de Malebranche par Berkeley. Nous ne voyons pas en Dieu ce qui représente les choses, mais Dieu connaît les choses que nous connaissons. La doctrine de la vision en Dieu incompatible avec la notion de l'activité divine. 218
- Rôle des idées chez Malebranche. Elles expliquent la connaissance de ce qui est hors de nous, le monde matériel : 1^o parce que le corps, ne pouvant agir sur nous, n'est pas intelligible par lui-même ; 2^o parce que nos

propres modifications, confuses par essence, ne nous donnent pas la connaissance claire des corps. — Pourquoi il n'y pas d'idée de Dieu. 1^o Dieu agit sur nous, est l'objet immédiat de l'esprit. 2^o Rien de distinct de Dieu ne pourrait le représenter. 3^o L'idée est l'essence opposée à l'existence. Or en Dieu l'essence et l'existence ne font qu'un. 4^o L'idée est le modèle des choses. Pour qu'il y eût une idée de Dieu, il faudrait que Dieu pût être créé. La vision en Dieu est contenue implicitement dans la théorie des idées. 219

Le problème de l'objectivité tel que se le pose Malebranche n'existe pas pour Berkeley. — Objectivité chez Descartes, tendance contraire chez Berkeley. — Le xvii^e siècle est religieux par raison, le xix^e siècle par sentiment. En quoi Berkeley se rapproche du xvii^e siècle. En quoi il s'y oppose. Dieu tend à faire chez lui l'objet d'une intuition, en raison de l'incommensurabilité de la volonté à l'entendement. . . . 222

§ 2. — Berkeley et la philosophie critique.

Berkeley et Kant. Berkeley n'a jamais prétendu instituer une philosophie critique. Il croit à la possibilité de la métaphysique, a foi dans la puissance de l'esprit humain. Sa critique de l'idée de matière tend bien à séparer la science de la métaphysique, mais c'est à Schopenhauer et non à Kant qu'il doit sur ce point être comparé. Preuve. La causalité chez Berkeley. En quel sens il continue Descartes : rejet des entités scolastiques. En quel sens il devance Schopenhauer : volonté réelle derrière la représentation. Il n'a pas fait la théorie de la science, conserve à la métaphysique son objectivité. — En quoi, malgré son empirisme, il se rapproche de Kant : le monde extérieur est une construction de l'esprit qui le découpe en objets numériquement distincts. Nombre, création de l'esprit. Unité des choses sensibles créée par l'esprit. En quoi cette unité se distingue de celle des *formes* et des *catégories* kantienne : elle appartient substantiellement à l'esprit. Le tort de Kant, aux yeux de Berkeley, eût été de vouloir faire d'une pensée vivante un système de concepts abstraits, d'ériger la volonté en représentation. Inversement le tort de Berkeley, aux yeux de Kant, est de n'avoir pas admis de principe *a priori* de la connaissance permettant d'établir les lois de toute expérience possible. Critique du « mysticisme » berkeleyen par Kant. Elle n'est pas fondée. Sens véritable de ce mysticisme. La vérité pour Berkeley réside dans l'expérience, mais dans l'expérience vécue (intuition). 225

§ 3. — Le romantisme de Berkeley.

1^o Le romantisme chez Kant et chez Berkeley. Primauté de la volonté. 2^o Le sensualisme de Berkeley. Son véritable sens : prédominance de l'intuition, de l'instinct, des sens sur la raison abstraite. 3^o Amour de la nature, sentiment enthousiaste de l'unité du monde. Progrès de la pensée berkeleyenne à cet égard : sentiment plus vif des spontanéités profondes.

Conception d'une nature vivante. — Ce progrès est dans la logique même du système (ubiquité de l'action divine). 4^e Conception mystique de l'autorité. Esprit négateur et sceptique du XVIII^e siècle personnifié par Aleiphron. En opposition, doctrine anglicane de la non-résistance. Berkeley essaye de justifier la non-résistance par des arguments rationnels. Analyse du discours sur *l'obéissance passive*. Sentiment de l'infini et mysticisme romantique qui perce dans ce discours. Comparaison avec Carlyle. Réaction religieuse contre le XVIII^e siècle. 5^e Qualités littéraires de Berkeley. La philosophie romantique se rapproche de l'art en raison de l'impossibilité d'exprimer en concepts la vie vécue : Schopenhauer, Bergson. 233

§ 4. — Berkeley et Schopenhauer.

Une même vérité peut être *sentie* de manières différentes. L'idéalisme de Berkeley comparé à celui de Schopenhauer. Berkeley optimiste et enthousiaste. Schopenhauer pessimiste et mécontent.

Analogies des deux doctrines. 1^o Idéauté du monde sensible. 2^o Volonté subsistant sous les apparences. 3^o Subordination de l'intelligence à la volonté. 4^o Identité de la volonté avec le sujet connaissant et irréductibilité de la volonté à l'entendement.

Différences des doctrines. 1^o *Point de vue de la connaissance*. Différences tenant à l'influence de la philosophie traditionnelle. Pour Berkeley la volonté divine est la cause de la représentation. Pour Schopenhauer la représentation est la manière dont la volonté s'apparaît à elle-même (influence de la critique kantienne de la cause).

2^o *Point de vue de l'être*. Divergences qui tiennent à la diversité des caractères des deux philosophes. a) Le monde est une « mauvaise farce » pour Schopenhauer — une création merveilleuse pour Berkeley. b) Le monde est une illusion pour Schopenhauer : la représentation morcelle la volonté une et identique en individus distincts. Pour Berkeley, il existe une pluralité de volontés distinctes. Pour Schopenhauer le monde n'a rien de divin. Pour Berkeley, Dieu fait l'unité du monde . . . 243

VU, le 4 novembre 1919 :

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Doyen de la Faculté des lettres
de l'Université de Paris,

FERDINAND BRUNOT.

Le Vice-Recteur de l'Académie de
Paris,

POINCARÉ.



